JOHN DOMINIC CROSSAN

El nacimiento del CRISTIANISMO

Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús

Sal Terrae

John Dominic Crossan

El nacimiento del CRISTIANISMO

Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original inglés:
The Birth of Christianity.
Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus
© 1998 by Dominic Crossan
All rights reserved
Published by arrangement with
Harper San Francisco, a division of
Harper Collins Publishers Inc.
New York

Traducción:
María del Carmen Blanco Moreno
Ramón Alfonso Díez Aragón
© 2002 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Diseño de sobrecubierta:
Copycentro - Santander
Fotografía:
Vitor Vaqueiro

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1454-7
Depósito Legal: BI-1091-02

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. Bilbao

En memoria
de mi hermano menor,
Daniel Joseph Crossan, Jr.

ÍNDICE

Prólogo a la edición española, por Andrés Torres Queiruga IX
Prefacio: Los años perdidos XV
Prólogo: El contenido de su visión XIX

Primera Parte: Continuación y reconstrucción
Capítulo 1 Voces de los primeros testigos externos 3
Capítulo 2 Reconstruir el cristianismo más primitivo 19

Segunda Parte: Memoria y oralidad
Capítulo 3 La mística de la tradición oral 49
Capítulo 4 ¿Recuerda la memoria? 59
Capítulo 5 Un relato de dos profesores 69
Capítulo 6 ¿Abismo o interfaz? 85

Tercera Parte: Evangelios y fuentes
Capítulo 7 Admitir las presuposiciones evangélicas 95
Capítulo 8 Relacionar los contenidos evangélicos 103
Capítulo 9 Comparar los manuscritos evangélicos 121

Cuarta Parte: Metodología y antropología
Capítulo 10 El problema de la metodología 139
Capítulo 11 Antropología intercultural 151

Quinta Parte: Historia y arqueología
Capítulo 12 Historia judeo-romana 177
Capítulo 13 Arqueología galilea 209

Sexta Parte: **Reino y escatología**
Capítulo 14 Una comparación entre dos evangelios primitivos 239
Capítulo 15 Escatología apocalíptica y escatología ascética 257
Capítulo 16 Escatología ética 273

Séptima Parte: **Sanadores e itinerantes**
Prólogo: El significado de la sanación 293
Capítulo 17 Negar la escatología apocalíptica 305
Capítulo 18 Afirmar la escatología ética 317
Epílogo: La posición social de Jesús 345

Octava Parte: **Maestros y sedentarios**
Capítulo 19 Criticar a los sedentarios 355
Capítulo 20 Controlar a los itinerantes 363
Capítulo 21 Interpretar los mandamientos 383
Capítulo 22 Una tradición dividida 407

Novena Parte: **Comida y comunidad**
Capítulo 23 La Tradición de la comida común 423
Capítulo 24 Comunidades de resistencia 445

Décima Parte: **Relato y tradición**
Capítulo 25 El otro relato de la pasión-resurrección 481
Capítulo 26 Exégesis, elegía y biografía 527
Epílogo: El carácter de tu Dios 575

Apéndices 587
Bibliografía 607
Índice analítico 633
Índice onomástico 643
Índice de textos 647

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

A poco que se fije, el lector se percatará fácilmente de un sorprendente motivo en la portada del libro que tiene en las manos: una fotografía del cruceiro de Hío, en la provincia de Pontevedra. No se trata de un añadido del editor español. El cruceiro aparece ya en la edición original inglesa (Harper, Nueva York 1998). Obra genial de un «canteiro» de treinta años, José Cerviño, que sembró su obra a lo largo de la geografía gallega, trabajando muchas veces, según cuentan, simplemente por la comida y el albergue. Cuentan también de este artista popular que en los últimos años de su vida, casi ciego, seguía esculpiendo a tientas sus cruces y sus crucificados. Toda una metáfora para la cristología

Sospecho que John Dominic Crossan no sabía nada de esto cuando escogió esta preciosa imagen. Y si al comienzo de esta presentación aludo a ello, es porque me parece que constituye un buen símbolo de la sorprendente originalidad del autor. Quien se disponga a entrar en sus páginas debe estar preparado para la originalidad y la sorpresa. Sorpresa que empieza ya por el estilo, ágil, vivo, actual y elegante, como no es corriente encontrar en obras de este género. Sorpresa, sobre todo, por el contenido, que a la vuelta de cualquier esquina presenta un tema nuevo, ofrece un dato inesperado o abre una perspectiva inédita sobre un problema que creíamos bien conocido o definitivamente resuelto.

Conviene entrar, pues, en la lectura con curiosidad despierta y actitud abierta, dispuestos a dejarse interrogar y aun, más de una vez, a ser desafiados en datos muy seguros o convicciones muy íntimas. No será necesario aceptar todo para salir renovado y enriquecido.

El autor, un irlandés emigrado a Norteamérica a los 17 años, entonces religioso servita en su período de formación, cursó estudios bíblicos en el Instituto Bíblico de Roma y en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Profesor después, de 1969 a 1995, en la DePaul University, y actualmente jubilado, puede ser considerado hoy uno de los exegetas más originales y, todo hay que decirlo, más osados en la interpretación del Nuevo Testamento. Perteneció desde el principio al *Jesus Seminar*, una asociación de escrituristas muy preocupados en la investigación crítica acerca del «Jesús histórico», con radicalidad decididamente fuerte y de originalidad conscientemente ejercida respecto de la investigación europea. Dentro de él, Crossan constituye una figura señera y su obra lo ha ido convirtiendo cada vez más en cabeza de un nutrido grupo de seguidores.

Por fortuna, su presencia no es nueva entre nosotros. En castellano han aparecido ya dos libros, sin duda los más significativos entre los anteriores a éste. El primero, muy amplio, se titula *El Jesús de la historia: Vida de un campesino mediterráneo judío* (Crítica, Barcelona 1994 y 2000; original inglés, 1991). Fruto de lar-

gos años de estudio y precedido de una abundante producción, supuso su salto a la publicidad y, como el mismo título sugiere, busca una contextualización realista de Jesús en la religión, la cultura y la política de su tiempo.

El segundo, *Jesús, biografía revolucionaria* (Grijalbo-Mondadori, Barcelona 1996; original inglés, 1994), de mucha menor extensión, quiere ser una presentación del anterior más asequible al gran público, aunque sin reducirse a ser mera repetición, pues «todos y cada uno de sus capítulos contienen algún elemento que no estaba en el libro precedente». De hecho, constituye una excelente síntesis para quien se quiera adentrar tanto en las ideas como en el estilo del autor.

Sin traducir queda una producción muy nutrida, que abarca temas que van desde la interpretación de las parábolas hasta la filosofía de la historia. Recientemente ha publicado una autobiografía (*A Long Way from Tipperary. A Memoir*, San Francisco 2000), que resulta esclarecedora en muchos aspectos.

El nacimiento del cristianismo (original inglés, 1998) es por ahora el último de la serie abierta por los dos reseñados. También aquí el título indica bien su propósito. De suyo, aborda un tema frecuentemente visitado por los estudiosos, pero que él precisa de manera muy concreta, circunscribiéndose a las «décadas oscuras» que siguen a la muerte de Jesús y que, en cierto modo, forman un díptico con las décadas igualmente oscuras que precedieron a su aparición pública. Metafóricamente, lo expresa diciendo, por un lado, que no se ocupa de la «concepción» del cristianismo, es decir, del período en que Jesús, en interacción viva con sus discípulos y su entorno, elabora y hace presente su nueva visión del Reinado de Dios; y, por otro, tampoco estudia su «crecimiento», cuando, independizado del judaísmo, el movimiento cristiano se organiza en religión autónoma, con su gobierno, sus ritos y sus escritos.

De manera más concreta, delimita el «nacimiento» como el período que abarca las décadas de los 30 y los 40, ese tramo intenso y dramático en que los discípulos, muerto el Maestro, tratan no sólo de asimilar su vida, sino también de comprender su muerte, adentrándose así en el misterio de su persona. Gráficamente lo expresa así: «¿Qué formas de cristianismo estaban presentes antes de Pablo, sin Pablo e incluso si Pablo no hubiese existido?».

La referencia expresa a Pablo no es casual, y el autor llama la atención sobre ello. Como es bien sabido, la relación Pablo-Jesús, sobre todo a partir de la historiografía liberal posterior a Hegel y después de las terribles diatribas de Nietzsche, ha sido objeto de numerosos estudios. Crossan lo sabe, pero él quiere cambiar o, tal vez mejor, precisar el enfoque. Si se parte del cristianismo tal como ha resultado de esa relación, la importancia de Pablo queda superdimensionada, y la figura de Jesús resulta excesivamente marcada por la óptica impuesta desde el *corpus paulinum*. Por eso cree preferible el camino contrario: «Quien empiece con Pablo, interpretará a Jesús de una manera incorrecta; quien empiece con Jesús, interpretará a Pablo de una manera diferente».

No se trata de un recurso artificioso o de una originalidad arbitraria. El intento se inscribe como un nuevo paso en un movimiento necesario. Una vez que el cambio cultural ha obligado a repensar la figura de Jesús tal como se nos ha entregado desde su configuración en la cultura premoderna, con su lectura literalista de la Biblia y su recurso a los conceptos de la filosofía griega, era preciso «repetir» el camino para llegar de nuevo a la experiencia originaria. Como lo había subrayado Edward Schillebeeckx, el pensamiento cristiano necesitaba rehacer el *itinerarium mentis* de las primeras generaciones cristianas, reconstruir de manera comprensible y vivenciable para nuestro tiempo el proceso por el que, bajo el impacto del Nazareno, ellas llegaron en el suyo a la elaboración conceptual y vivencial de su misterio.

Es lo que llevan años haciendo las «cristologías desde abajo». Dentro de ellas la *Third Quest*, la «tercera investigación» sobre el Jesús histórico, ha supuesto una novedosa intensificación (el lector debe saber que hay un cierto consenso sobre esta denominación, aunque no sea precisamente en el sentido en que, dentro del texto, Crossan se distancia de ella en su polémica con el sentido que le da N.Th. Wright). Lo que hace este libro es definir con más precisión un paso decisivo, acercando la platina de la observación de modo que ésta se concentre en un tramo muy concreto que podía quedar excesivamente diluido y difuminado en el estudio de conjunto. No se trata de un tramo cortado a pico, asépticamente delimitado frente a las fuerzas que aparecen configurando de manera expresa el estadio ulterior. La presencia de Pablo, convertido probablemente hacia el año 35, fue desde el comienzo demasiado original e intensa como para no haber influido de algún modo en todos los estratos de la tradición. Pero también es cierto que no cabe ignorar la existencia, sobre todo dentro de Palestina (en Jerusalén y en Galilea, insistirá), de un dinamismo autónomo que, tanto en la vivencia como en la interpretación, no sigue las pautas paulinas y que incluso, en ocasiones importantes y en temas cruciales, aparece en contraste con ellas.

Cualquiera puede observar la gran dificultad, pero también la enorme fascinación, de tal empresa. No existen documentos de esos «años perdidos del cristianismo más primitivo», pues los primeros, los del mismo Pablo, datan de los años 50. Sobran, en cambio, prejuicios inveterados y construcciones no contrastadas, heredados de épocas en que la crítica histórica apenas existía. De suerte que no resulta fácil orientarse en la oscuridad de ese océano verdaderamente kantiano.

Pero a Crossan no le falta audacia, y, desde luego, no ha ahorrado el estudio ni escatimado el esfuerzo. Por eso, podrán discutirse en algún punto sus métodos; pero nadie deberá negar el rigor con que los aplica. No todos se sentirán convencidos por sus conclusiones y, seguramente, no faltarán lectores o lectoras que más de una vez experimenten cierto vértigo ante sus hipótesis. Pero cumple reconocer que a menudo abre perspectivas nuevas y siempre da que pensar. Es

como si, de cuando en cuando, su obra abriese de repente ventanas en las que nadie había reparado: convincente o no, lo que aparece es siempre interesante y sugestivo. Resulta innegable que su obra hace correr aire fresco por un paisaje tantísimas veces visitado y revisitado, por el que parecería imposible que volviesen a asomar verdaderas novedades.

Además, Crossan llega al lector. Influye, de entrada, su estilo, directo, elegante, lleno de sensibles semblantes literarios y a menudo salpicado por un relajante humor irlandés. Influye, más a fondo, su situación: buen conocedor de la exégesis europea, se siente –Atlántico por medio– libre frente a ella; de manera que puede aprovechar sus logros sin sentirse atado por los límites y los lastres de su tradición académica. Finalmente, él mismo da dos razones fundamentales: aporta un nuevo método y un nuevo material.

El nuevo método –no exclusivamente suyo, pues en conjunto es característico de la *Third Quest*– consiste en «una combinación interdisciplinar de antropología, historia, arqueología y literatura». De hecho, sobre todo gracias a una novedosa y aguda combinación de los datos históricos y sociológicos, impresionan las perspectivas que así se abren para una comprensión realista de la vida, la doctrina y el destino de Jesús de Nazaret.

La situación sociológica de la Baja Galilea, donde el desarrollo urbano propiciado por Herodes Antipas (construcción de Séforis y Tiberíades) y la comercialización rural inducida y abusivamente ejercida por Roma provocaron una enorme miseria y desarraigo en la población campesina, explica, según el autor, mucho de la vida y la doctrina evangélicas. Éstas aparecen íntimamente unidas a los movimientos de resistencia provocados por la miseria.

El cuadro resultante se muestra, como no podía ser menos, discutible, pero no puede negarse su múltiple sugestión, capaz de iluminar aspectos hasta ahora poco o nada atendidos. En un contexto en el que diversos «mesías» y (¿más tarde?) los zelotas optan por la lucha armada, Jesús rechaza la violencia, aunque predica un «igualitarismo radical». Con un estilo de vida que –en referencia no a la concepción vulgar, sino a lo más auténtico de esa filosofía– Crossan caracteriza, audazmente y con matices progresivos, como el de un «cínico judío de carácter campesino», rompe los moldes de la cultura mediterránea del honor, de la jerarquización religiosa judía y del patronazgo explotador romano. Caminando de aldea en aldea, predica un Reino ya presente (no apocalíptico, por tanto), sin intermediarios ni para con Dios ni para con los hombres, abierto sin discriminación a todos los que adoptan su género de vida desprendido e itinerante o que, permaneciendo en sus casas, lo acogen en la media de lo posible. Un Jesús que, aunque profundamente enraizado en el judaísmo, no se identifica sin más con él (de ahí sus distancias respecto de E.P. Sanders), sino que aparece profundamente revolucionario e innovador.

Junto al método está la aportación, o distinta valoración, de nuevos materiales que constituyen acaso la parte más discutida y discutible de su construcción, pero que, sin duda, obligan a la reflexión. Crossan concede una enorme importancia al *Evangelio de Tomás*, descubierto en Nag Hammadi, en 1945: un texto de claros acentos gnósticos, pero que, según él, es independiente de los evangelios canónicos y anterior a ellos. Junto a él pone el conocido documento Q (de *Quelle*, «fuente» en aleman, reconstruida a partir de los dichos comunes a Mateo y Lucas, que no están en Marcos), que llama *Evangelio Q*. Presta también especial atención a la *Didaje*. No rechaza, claro está, los demás escritos, pero, a través de la aplicación rigurosa de un criterio que, rompiendo con el «imperialismo» de la literatura canónica, busca los estratos más antiguos y admite sólo aquellos datos testificados por más de una fuente, ese conjunto le sirve para intentar llegar a la realidad más original de Jesús.

Tal es el estilo, el aire, de un libro que, a pesar de su complejidad, se lee como una novela. En una presentación rápida no cabe entrar en detalles; lo que interesa es animar a la lectura. Quien lo haga, lector o lectora, creyente o no creyente, se encontrará de seguro con un fuerte desafío, pero también acaso con un nuevo modo de presentir el misterio.

Se sorprenderá, por ejemplo, con una visión tremendamente realista de la pasión, que intenta ir muy atrás de las narraciones actuales, que Crossan considera «profecía historizada». En un típico golpe de sugerencia obvia, parte de que los hagiógrafos carecían de datos concretos que no habían existido ya en la primera comunidad, puesto que los amigos habían huido, y a los enemigos no les interesaban. Según él, lo que, en un proceso en cierto modo parecido al de los Evangelios de la Infancia, hicieron los relatos actuales fue buscar en el Antiguo Testamento –gracias a un auténtico cuerpo de expertos– textos que les permitiesen comprender el sentido teológico, profundo y verdadero del destino en apariencia trágico de Jesús. Como matriz narrativa inicial, anterior a los evangelios canónicos, estaría el *Evangelio de la Cruz* (*Cross Gospel*), que intenta reconstruir a partir de su inclusión en el *Evangelio de Pedro*.

Algo semejante sucedió con el anuncio de la resurrección, donde concede una singular importancia al «lamento ritual de las mujeres», que, a su juicio, «transformó la exégesis profética en relato biográfico». A mí me ha interesado particularmente la luz que, en el capítulo 23, el contexto social arroja sobre el sentido de la celebración eucarística en las primeras comunidades: textos que pasaban desapercibidos y tal vez parecían meramente incidentales –«el que no quiera trabajar, que no coma» (2 Tes 3,10)–, cobran una significación viva y actualísima.

Para terminar, no me resisto a una consideración. Siempre que alguien propone algo nuevo, rompiendo los esquemas habituales, aparecen aquellos que no ven más que un desafío para la tradición o un peligro para la fe. Demasiadas

veces pasan incluso a la descalificación del autor. Ha sucedido en las controversias suscitadas en América, de las que existen ya varios libros, y puede suceder aquí. Me parecería enormemente injusto en el caso de Crossan. Sus interpretaciones podrán convencer o no, agradar o desagradar. Pero sería ceguera no percibir su derecho a manifestar honesta y claramente sus convicciones, largamente elaboradas y duramente trabajadas. Sobre todo, cuando él se confiesa creyente y no oculta su pasión por la figura de Jesús.

Valdría la pena, en este sentido, leer el comentario que en el epílogo hace del Salmo 82 –«para mí», dice, «el texto más importante de toda la Biblia cristiana»–, describiendo el «carácter de Dios» como Aquel que, frente a los poderosos, hace justicia a los débiles y a los huérfanos, a los pequeños y a los marginados. Y no me resisto a la tentación de copiar el diálogo ficticio con Jesús, que él mismo pone como remate al prólogo de su «biografía revolucionaria». Deja ver muy bien el estilo, el humor e incluso la conciencia de estar haciendo algo importante:

«– He leído tu libro, Dominic, y me parece bastante bueno. ¿Y qué? ¿Estás ya listo para vivir tu vida conforme a mi visión de las cosas y para unirte a mi programa?

– No creo que tenga valor suficiente, Jesús, pero la descripción que de ti hacía en él era bastante buena, ¿no te parece? Lo que estaba particularmente bien era el método ¿verdad?

– Gracias, Dominic, por no falsificar mi mensaje para adecuarlo a tus incapacidades. Eso ya es algo.

– ¿No es suficiente?

– No, Dominic, no es suficiente».

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

PREFACIO

Los años perdidos

«Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite» (Lucas 16,31).

Este libro trata sobre los años perdidos del cristianismo más primitivo, sobre los años 30 y 40 del siglo I, sobre aquellas oscuras décadas inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús. Aquellos años están envueltos en un silencio similar al que envuelve los primeros años de la vida de Jesús. ¿Adónde se dirigió Jesús, se pregunta a veces, en las décadas anteriores al inicio de su vida pública como seguidor de Juan el Bautista? Algunos responden que fue a la India para adquirir sabiduría. A este relato no le doy más crédito del que doy a la narración según la cual fue a Irlanda y aprendió gaélico. Sea como fuere, hay entre los primeros años de la vida de Jesús y el cristianismo más primitivo un periodo paralelo de años vacíos y décadas sombrías. Pero es más sorprendente la existencia de tales años perdidos en un movimiento social que en un individuo. En la antiguedad no era en modo alguno insólito que el relato de la vida de una persona comenzara en plena madurez. El emperador Augusto, que murió el 19 de agosto del año 14 EC, dejó su autobiografía para que fuera grabada en placas de bronce delante de su mausoleo en Roma. La narración empezaba con las palabras «A la edad de diecinueve años». Tampoco Lucas 2,46-47 penetra en los años perdidos de Jesús con ninguna información histórica. Jesús es hallado por sus padres, a la edad de doce años, «en el templo, sentado en medio de los maestros, escuchándoles y haciéndoles preguntas; todos los que le oían estaban estupefactos, por su inteligencia y sus respuestas». Flavio Josefo narra una situación precoz parecida de sí mismo en su *Autobiografía* 9: «Apenas salido de la niñez, sobre los catorce años, todos elogiaban mi dedicación al estudio, y sacerdotes y hombres notables de la ciudad me frecuentaban para recibir de mí alguna aclaración sobre las leyes».

Pero ¿cómo se explica que los primeros años del cristianismo estén tan envueltos en el silencio? La oscuridad de los años 30 y 40 se acentúa si se compara con el esplendor de los años 50. Para el estudio de esta última década disponemos de las cartas del apóstol Pablo, que nos informan sobre la vida de las comunidades cristianas en cuatro provincias romanas: Galacia y Asia en el centro y el oeste de Turquía, y Macedonia y Acaya en el norte y el sur de Grecia. Gracias a ellas conocemos las Iglesias urbanas en Filipos, Tesalónica y Efeso. Gracias a ellas, con el analisis sociológico unido a la exégesis teológica, casi podemos formar una pequena biblioteca sólo sobre los personajes y los problemas de la comunidad corintia. Ellas también nos ofrecen indicios de acontecimientos que tuvieron lugar en los años 30 y 40 en Damasco, Antioquía y Jerusalén. Ellas nos permiten vislumbrar planes futuros para los años 60 en Italia y España. Y,

sobre todo, debido a ellas podemos caer en la tentación de restar importancia apresuradamente a los años 30 y 40 y pasar deprisa a los años 50, mejor documentados. Este libro quiere resistir esa tentación y, en vez de ello, plantear estas cuestiones: ¿qué formas de cristianismo existían en los años 30 para que Pablo, el perseguidor, las persiguiera antes de convertirse en Pablo el apóstol? ¿Qué formas de cristianismo estaban presentes antes de Pablo, sin Pablo e incluso si Pablo no hubiera existido?

Hay una objeción obvia. En el libro que llamamos Hechos de los Apóstoles ¿no tenemos informaciones valiosas sobre esos años perdidos, los años 30 y 40? Sí, las tenemos, pero con varias dificultades. Primero, es difícil, sin vectores independientes, separar en ese escrito la historia de la teología, y la tradición de la redacción. Segundo, Lucas nos da una imagen muy general. Es como si en un resumen de los años 1944-1945 se afirmara que los aliados desembarcaron en las playas de Normandía y se dirigieron hacia el este, a Berlín. Esto es absolutamente cierto, pero –aparte de omitir detalles como Bastgone– no dice nada sobre los rusos que avanzaban hacia occidente para llegar al mismo destino. Escribe el pasado de una forma que hace que el futuro resulte incomprensible. En el libro de los Hechos de los Apóstoles, Lucas presenta el cristianismo avanzando hacia occidente en el eje de-Jerusalén-a-Roma, pero no se dice nada sobre el cristianismo siriaco que avanza hacia el norte o sobre el copto que avanza hacia el sur. Tercero, este texto nos informa sobre el cristianismo en Jerusalén, pero no dice nada sobre el cristianismo en Galilea. De hecho, si juntamos a Lucas y Pablo en los años 30 y 40, llegamos a la conclusión de que el cristianismo actuó exclusivamente desde Jerusalén. Este libro pretende prestar la *misma* atención al cristianismo en Galilea y en Jerusalén. También se niega a reemplazar la antigua ascendencia de Jerusalén por una nueva de Galilea. Así pues, vamos a estudiar *ambas*, no una *u* otra.

A diferencia de los años 50, en los que están datadas las cartas de Pablo, no hay documentos datados de los años 30 y 40. Entonces ¿cómo es posible llevar a cabo una reconstrucción o decir algo nuevo que merezca la pena sobre esas décadas? Es cuestión de nuevo método y nuevo material. Mi nuevo *método* es una combinación interdisciplinar de antropología, historia, arqueología y literatura. Establece el contexto mejor definido posible antes de estudiar cualquier texto cristiano dentro de esa matriz. Mi nuevo *material* lo obtengo de los estratos más antiguos o las fuentes principales de textos cristianos que ya tenemos a nuestra disposición. Esto es especialmente significativo allí donde dos textos cristianos primitivos independientes comparten tradiciones comunes que, por consiguiente, deben ser anteriores a ellos. Pero sean cuales fueren las fuentes o los textos que emplee, siempre los uso para iluminar el cristianismo de los años 30 y 40 en el país judío. Éste es el objeto de estudio del presente libro.

El título es *El nacimiento del cristianismo*, y requiere dos explicaciones. En primer lugar, sobre la palabra *nacimiento*. Ordinariamente las concepciones son más privadas y ocultas que los nacimientos. La concepción del cristianismo fue el movimiento del reino de Dios, cuando Jesús y sus primeros compañeros vivían

en la resistencia radical pero no violenta contra el desarrollo urbano de Herodes Antipas y el comercialismo rural de Roma en la Baja Galilea de finales de los años 20. El nacimiento del cristianismo tuvo lugar en la continuación de ese movimiento, cuando aquellos mismos compañeros se esforzaban no sólo por imitar la vida de Jesús sino también por entender su muerte. Este libro trata sobre aquel nacimiento. Supone la concepción, pero no estudia el crecimiento o la madurez. En otras palabras, el nacimiento sucedió en los años 30 y 40 del siglo I. En segundo lugar, sobre la palabra *cristianismo*. Quien sólo pueda entender este término como una religión separada del judaísmo e incluso como hostil a él, no lo entiende con el significado que tiene en este libro. Yo empleo *cristianismo* con el significado de judaísmo cristiano, al igual que empleo *esenismo*, *fariseísmo* o *saduceísmo* con el significado de judaísmo esenio, judaísmo fariseo o judaísmo saduceo. Todas ellas eran opciones divergentes, contrarias y mutuamente hostiles *dentro de* la patria judía cuando ésta luchaba por oponerse al internacionalismo cultural griego y al imperialismo militar romano. ¿Qué fue el judaísmo cristiano antes de Pablo y sin Pablo?

Concluyo este prefacio aludiendo a Lucas 24,13-33, que resume en un solo párrafo ideas cuyo desarrollo me ha exigido la redacción de todo un libro. Dos cristianos viajan de Jerusalén a Emaús el domingo de Pascua. Uno de ellos es llamado por su nombre y es varón; el otro, anónimo, es presumiblemente una mujer, habida cuenta de las costumbres y normas del patriarcado mediterráneo. Jesús resucitado se une a ellos en su viaje. Pero el camino que lleva a Emaús no es el camino que lleva a Damasco. Es una aparición sin luz cegadora ni voz celestial. Es una visión sin una demostración lenta ni un reconocimiento inmediato. Aun cuando Jesús explica las Escrituras sobre el sufrimiento y la glorificación del Mesías, los caminantes no saben quién es él. Pero ellos invitan al extraño para que se quede y coma con ellos. No es *él* quien *les* invita. Son *ellos* quienes *le* invitan.

> «Al acercarse al pueblo donde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le rogaron insistentemente: "Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado". Entró, pues, y se quedó con ellos» (Lucas 24,28-29).

Observemos cómo se hace hincapié en la invitación. Es probable que la pareja hubiera llegado a su casa y, si no hubiera sido por la invitación, el extraño habría seguido su camino y no habría sido reconocido. Aquel hombre y aquella mujer eran, según los términos que emplearé más adelante en este libro, itinerantes que se convirtieron en sedentarios, pero es la invitación la que lleva a la comida y ésta la que lleva al reconocimiento. «Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su vista», como se afirma en 24,31. La vida de la resurrección y la visión del Resucitado aparecen como refugio ofrecido y mesa compartida. La resurrección no es suficiente. Todavía necesitamos la Escritura y la eucaristía, la tradición y la mesa, la comunidad y la justicia; de lo contrario, la presencia divina sigue sin ser reconocida y los ojos humanos siguen sin abrirse. Exactamente sobre esto trata el presente libro.

PRÓLOGO

El contenido de su visión

«"Gnosis" o "o gnosticismo" es [una] ... forma de religión en la antigüedad tardía ... Una definición bien delimitada de esta "religión del conocimiento" o de la "comprensión", como se puede traducir la palabra griega *gnosis*, no es fácil, pero al menos habría que sugerirla brevemente desde el principio. No estamos muy equivocados si vemos en ella una religión dualista, formada por varias escuelas y movimientos, que adoptó una actitud claramente negativa hacia el mundo y la sociedad de su tiempo y proclamó una liberación ("redención") del hombre precisamente de las limitaciones de la existencia terrena por medio de la "comprensión" de su relación esencial, ya sea como "alma" o "espíritu" –una relación temporalmente oscurecida–, con un ámbito supramundano de libertad y descanso. [La gnosis] se propagó en el tiempo y en el espacio, desde principios de nuestra era, desde la parte occidental de Oriente Próximo (Siria, Palestina, Egipto, Asia Menor) ... Casi se podría decir que la gnosis siguió a la Iglesia como una sombra; la Iglesia no pudo vencerla nunca, pues su influencia había llegado a ser muy profunda. Debido a su historia común, siguieron siendo dos hermanas –hostiles».

Kurt Rudolph, *Gnosis*, pp. 1-2, 368

Todo empezó con la visión de un hombre muerto, un muerto que llevaba todavía las heridas de la ejecución más horrible que el odio pudiera concebir y el desprecio realizar. Y sucedió fuera de las murallas de la ciudad, donde los perros y los cuervos esperaban encontrar un cuerpo no sepultado. Hubo también un relato que hablaba de una comunidad, concebida en el cielo, pero nacida en la tierra. Hablaba de un reino que se oponía a los otros reinos del mundo. Hablaba de un individuo, Pacificador y Señor, Salvador e Hijo de Dios, que había proclamado la llegada de ese reino como evangelio, buena nueva para toda la tierra.

Si hubiera oído hablar de esa visión y ese relato a principios del siglo I, ¿lo habría creído? Si oyera hablar de esa visión y ese relato a principios del siglo XXI, ¿lo creería? ¿Y qué implicaría esa creencia, en el siglo I o en el XXI?

La visión de un hombre muerto

«Ciertamente las almas de los muertos podían interactuar con los vivos y entre sí, de formas exactamente análogas a las de la vida normal. Abundan los casos en que los muertos eran tocados y tocaban a otros ... Las almas de los muertos, aunque descritas como impalpables, al parecer no notan esta modificación menor; viven y actúan exactamente igual que los vivos, incluso junto a los vivos ... Cualquier alma semítica o grecorromana se podía aparecer a los vivos, llevando todavía la forma reconocible del cuerpo. Cualquier alma podía atravesar puertas cerradas, dar consejos preternaturales y desaparecer. ¿Se apareció Jesús a sus discípulos y les dio instrucciones después de su crucifixión? También Patroclo se apareció a Aquiles, Samuel a Saúl, Escipión el Mayor a su nieto y otros muchos a aquellos que les habían sobrevivido. ¿Comió Jesús resucitado pez asado y compartió una comida con sus discípulos? Cualquier alma podía –y con frecuencia lo hacía– comer con amigos y parientes en los banquetes del culto a los muertos, una práctica quizás especialmente común entre los cristianos».

Gregory J. Riley, *Resurrection Reconsidered*, pp. 58, 67

El relato que empezó con una visión de un hombre muerto fue escuchado como un himno coral, leído como una epopeya nacional y visto como un friso de mármol dentro del imperio romano. Pero la visión inaugural que dio comienzo al relato había sucedido hacía más de dos mil años en la noche en que los griegos incendiaron y arrasaron Troya. En el libro 22 de la *Ilíada* de Homero, Aquiles asesina al héroe troyano Héctor y otros guerreros griegos apuñalan su cuerpo desnudo. Aquiles había vituperado a Héctor moribundo, diciéndole: «A ti perros y aves de rapiña te van a lacerar de forma afrentosa ... Todo entero repartirán tu cuerpo entre sí los perros y las aves de rapiña» (22,335 y 354). Después de la muerte de Héctor, Aquiles lleva su cuerpo al campamento griego, conforme se describe en la traducción de Antonio López Eire [= Robert Fagles 554-555]:

«De ambos pies, por la parte de atrás, taladró sus tendones
desde el tobillo hasta el talón,
e íbalos con correas amarrando hechas de piel de buey,
y al carro las ató, mas su cabeza dejó que se arrastrara;
y subido al carro y recogiendo las ínclitas armas,
fustigó sus caballos para que se arrancaran,
y ellos, no obligados, emprendieron el vuelo.
Y una polvareda se iba levantando del cadáver de Héctor, que iba a rastras,
y a uno y otro lado de su cara sus muy negros cabellos se esparcían,
y su cabeza entera, otrora agradable, ahora yacía en medio del polvo;
pues Zeus entonces la había entregado del propio Héctor a los enemigos
para ser ultrajada allí mismo, en su tierra patria» (22,396-404).

Sólo las abyectas peticiones y la humildad suplicante de Príamo, padre de Héctor y rey de Troya, consiguieron que Aquiles entregara el cuerpo para que su pueblo le diera una digna sepultura. Y así es como termina la *Ilíada*: con la elegía de Andrómaca, Hécuba y Helena, las tres mujeres más cercanas a Héctor; con una pira funeraria, un osario de oro y un profundo sepulcro excavado; y, según los últimos versos del poema, con «un glorioso banquete en honor de Héctor» (24,803). Pero donde termina la *Ilíada* de Homero, empieza la *Eneida* de Virgilio. Julio César fue asesinado en marzo del año 44 AEC porque los republicanos aristócratas pensaban que estaba planeando un gobierno autocrático. Octavio, su hijo adoptivo y heredero legal, que tenía entonces 19 años, divinizó a César en enero del año 42, derrotó a Antonio y Cleopatra en septiembre del 31 y fue declarado Augusto en enero del 27 AEC. También Octavio fue Pacificador, Benefactor, Salvador e Hijo de Dios. Fue incluso Señor del tiempo, de modo que el día de su natalicio, el 23 de septiembre, pasó a ser el día de Año Nuevo en la provincia romana de Asia Menor porque, según las palabras de aquel decreto del nuevo calendario (Danker 217), «el natalicio de nuestro dios señaló el comienzo de la buena nueva (*euaggelion*) para el mundo por causa de él». No obstante, aquello sucedió treinta años después del crucial intercambio del año 27, cuando Octavio devolvió al senado la mayoría de las provincias y los senadores devolvieron a Augusto la mayoría de las legiones. Él era a la sazón lo que César pudo haber sido, el autócrata supremo, aunque fuera llamado por cualquier otro nombre elegido para disfrazar ese hecho obvio. Con todo, ni la deidad ni el poder habían sido suficientes para proteger a César del asesinato. Lo que Augusto necesitaba (para solidificar las legiones y el poder que a la sazón tenía) era artistas y propaganda. La *Eneida* de Virgilio es una obra poética excelente. También es una excelente propaganda.

La *Eneida* cuenta la historia del pueblo romano, en especial la historia del clan Juliano hasta César, Augusto y sus familias. Ahora bien, todo ello empezó mucho antes, con el troyano Anquises y la diosa griega Afrodita. Eneas es el hijo humano-divino o mortal-inmortal de aquella unión y es a él a quien se aparece Héctor cuando los griegos están ya dentro de las murallas de la ciudad condenada. Éste es el relato de aquella visión, según el libro 2 de la *Eneida*, en la traducción de Aurelio Espinosa Pólit [= Robert Fitzgerald 43]:

«De pronto en sueños levantarse miro,
visión inconsolable, Héctor en llanto:
negro de sangre y polvo, hecho un destrozo
por el arrastre de la biga, hinchados
los taladrados pies, como aquel día...
(¡Ay de mí, cuál estaba! ¡Cuán distinto
del Héctor vencedor que orna sus hombros
con las armas de Aquiles, o que lanza
dardanias teas a las dorias naves!)
Barba y cabello en sangre enmugrecidos,
cuerpo con mil recientes cicatrices,
de tanta herida ante los patrios muros» (2,381-392).

Eneas, «hijo de la diosa», huye de Troya, llevando consigo a su padre Anquises y a su hijo Julo. Finalmente, llegan a Italia y el resto es, si no historia en el sentido estricto del término, al menos magnífica poesía. El gran poema de Virgilio, incompleto cuando le sobrevino la muerte en el año 19 AEC, después de diez años de trabajo, exaltaba al «troyano César, brote hermoso ... de Yulo, con su mismo nombre, Julio [César]» (1,415-417). El poema unía el cielo y la tierra, vinculaba a Troya con Roma y daba al pueblo romano y al principado de Augusto un origen divino y un destino mítico.

Los párrafos anteriores ponen de manifiesto una observación muy sencilla. La cultura mediterránea general no consideraba en modo alguno imposible esa visión de Héctor por Eneas. No había nada en el relato que pudiera hacer fruncir el ceño a un lector del siglo I. Los muertos existían en el reino del Hades o Sheol y podían aparecerse desde allí a los vivos. Así pues, aunque el cuerpo de Héctor había quedado reducido a cenizas en una pira funeraria troyana, su «cuerpo» era aún visible y reconocible para Eneas. La idea de que los muertos podían regresar e interactuar con los vivos era un lugar común en el mundo grecorromano, y ni los paganos ni los judíos habrían afirmado que tal cosa no podía suceder. Que semejante interacción podía generar procesos y acontecimientos importantes, como el hecho de que Héctor salvara a Eneas para que fundara el pueblo romano y la dinastía Juliana, era también un lugar común. No se esperaba que los muertos regresaran del Hades simplemente para dar los buenos días. Se podía decir fácilmente que semejante retorno no había sucedido en determinada ocasión. Pero *no* se podía decir que no había sucedido nunca en ningún lugar o que no podía suceder nunca en modo alguno. Éste es un primer indicador que apunta al problema central de este libro. Pasemos ahora al segundo indicador.

Visiones entonces, visiones ahora

> «Otros también reciben visitas. La madre [de Dale Murphy] está mirando un día por la ventana de su dormitorio y ve a Murph deambulando por su calle con unas enormes botas de pescador. Alguien más lo divisa en medio del tráfico en las calles de Bradenton. De vez en cuando Debra sueña con él, se le acerca y le dice: "Dale ¿dónde has estado?". El no contesta y ella se despierta recordando, envuelta en un sudor frío».
>
> Sebastian Junger, *La tormenta perfecta*, p. 229

Las visiones y las apariciones no eran sólo una posibilidad aceptada y hasta un lugar común a principios del siglo I, sino que también son una posibilidad aceptada y hasta un lugar común a principios del siglo XXI. En un estudio presentado en el encuentro de la primavera de 1995 del Jesus Seminar, Stacy Davids resumió la bibliografía psiquiátrica reciente sobre el duelo y el dolor por la pérdida de seres queridos. «El análisis de estudios bien dirigidos de las tres últimas décadas muestra que entre la mitad y el ochenta por ciento de las personas en proceso de duelo estudiadas sienten esta intuitiva y a veces sobrecogedora "presencia" o "espíritu" de la persona perdida .

Estas percepciones suceden con más frecuencia en los primeros meses posteriores a la muerte, pero a veces persisten durante más de un año. Entre quienes narran estos acontecimientos el número de las mujeres es significativamente mayor que el de los varones ... La American Psychiatric Association, autora de *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – IV*, sostiene que estos fenómenos (cuando "alguien oye la voz de la persona muerta o ve momentáneamente su imagen") no son patológicos. Estos fenómenos son considerados características comunes del duelo no complicado y no son atribuibles a un trastorno mental ... Parte del trabajo de elaboración del duelo implica el recuerdo repetido y monótono de los acontecimientos que condujeron a la muerte, pues la persona en proceso de duelo siente la necesidad imperiosa de "encontrar sentido" a lo que sucedió, hacerlo explicable y clasificarlo junto a otros acontecimientos semejantes ... Durante este proceso, el relato y la narración exactos de la vida del fallecido tienen una importancia extraordinaria para la persona en proceso de duelo» (3-6).

Mientras escribo este prólogo, la vigorosa elegía de Sebastian Junger por los que se ahogaron en el mar se encuentra en un lugar merecidamente alto de la lista de los libros de no ficción más vendidos publicada por el *New York Times*. La elegía se centra en el *Andrea Gail*, un pesquero de acero de unos 22 metros, que partió de Gloucester y desapareció con toda la tripulación en Sable Island al este de Nueva Escocia el 28 de octubre de 1991 bajo olas de más de treinta metros de altura. «Si los hombres del *Andrea Gail* hubiesen muerto de un modo normal, y estuviesen de cuerpo presente en alguna parte, sus seres queridos hubieran continuado con sus vidas después de despedirse. Pero no murieron, desaparecieron de la faz de la tierra y, hablando con propiedad, su ausencia definitiva es sólo cuestión de fe» (227). Este comentario y el epígrafe anterior nos indican lo que puede suceder hoy en la América contemporánea después de cualquier muerte –pero en especial después de una muerte repentina, trágica o misteriosa–, cuando los íntimos lloran a sus seres queridos muertos. Hay sueños y hay visiones. Dale Murphy, que desapareció en el *Andrea Gail*, dejó viuda, un hijo de tres años y a su madre. Su hijo «se despierta gritando en mitad de la noche» porque «Papá está en la habitación ... Papá acaba de estar aquí ... Papá ha estado aquí y me ha dicho lo que pasó en el barco» (228).

Esperanzas y temores, sueños y pesadillas, visiones y apariciones no son lo mismo que ilusiones y alucinaciones. Si alguien se despierta gritando porque una figura gigantesca está a punto de atacarle, ha tenido una pesadilla. Su cónyuge le tranquiliza, le dice que no ha sido más que un mal sueño y le ruega que vuelva a dormir. Y él lo hace. Pero si esa noche llama a la policía para denunciar el ataque de un intruso y al día siguiente manda instalar en su casa un sistema de seguridad, está pasando del sueño a la ilusión. Forma parte de la realidad saber qué es cada una de estas cosas. Si alguien baja de la cima de un monte y cuenta que ha tenido una revelación del arcángel Miguel, ha visto una aparición. Si sigue insistiendo en que un Yeti con alas está allí arriba y que todo el mundo tendría que ir a verlo, ha pasado de la visión a la alucinación. Forma parte de la realidad saber qué es cada una de estas cosas. El presente estudio no trata sobre ilusiones y alu-

ciaciones, sobre la pérdida de contacto con la realidad, ni sobre artimañas y mentiras, sobre la pérdida de contacto con la sinceridad. Trances y éxtasis, visiones y apariciones son fenómenos perfectamente normales y naturales. Los estados de conciencia alterados, como los sueños y las visiones, son algo común en nuestra humanidad, algo profundamente arraigado en nuestros cerebros, algo tan normal como el mismo lenguaje. A principios del siglo I eran reconocidos como posibilidades comunes, y a principios del siglo XXI todavía son reconocidos como tales. Y sólo cuando se acepta su normalidad humana se puede ofrecer una respuesta adecuada. La respuesta no debería ser: «Negamos el *hecho* de su visión», sino: «Cuéntenos el *contenido* de su visión». Y después tendremos que juzgar, no si la tuvo o no, sino si nosotros debemos seguirla o no.

Llegados a este punto, debería haber quedado claro cuál es el problema que ocupa el centro de este libro. La mayoría de las personas, si se les preguntara sobre el nacimiento del cristianismo, podrían decir algo así como: «Los seguidores de Jesús pensaban que era el Mesías, pero fue ejecutado y sepultado. Después encontraron su sepulcro vacío y, una vez resucitado de entre los muertos, se apareció a los que habían sido sus compañeros. El cristianismo nació el domingo de Pascua, el día decimoséptimo del mes de *nisán* del año 30 EC». Es la resurrección de un hombre muerto lo que explica el poder del nacimiento y el crecimiento, la propagación y el triunfo del cristianismo a través del imperio romano. Ahora bien, aquí está el problema. ¿Por qué, en el contexto de principios del siglo I, la visión, la aparición o la resurrección explican algo, habida cuenta de que tales acontecimientos no eran considerados en modo alguno extraordinarios y mucho menos completamente únicos? ¿Y por qué, en nuestro contexto de principios del siglo XXI, explican algo si las cosas siguen siendo todavía las mismas? *Hubo* un tiempo más fácil en que los secularistas anticristianos podían afirmar que las visiones y las apariciones de los muertos eran, en la peor de las hipótesis, simples mentiras y, en la mejor, ilusiones. *Hubo* un tiempo más fácil en que los fundamentalistas pro-cristianos podían responder que el caso de Jesús fue, en toda la historia de la humanidad, el único en que un ser humano había resucitado de entre los muertos. Ambas partes admitían la anormalidad de tales acontecimientos: una parte decía que no podían suceder jamás; la otra decía que habían sucedido sólo una vez. Eran las dos caras de la misma moneda racionalista.

Al siglo I no le faltó sólo una separación clara entre la Iglesia y el Estado, sino también una separación clara entre el cielo y la tierra. Pasemos por un momento del final al principio de la vida de Jesús. El cristianismo decía, según Lucas 1,26-28, que Jesús había nacido de María y el Espíritu Santo, de madre humana y Padre divino. El paganismo no podía responder replicando que eso era de todo punto imposible. Después de todo, los paganos decían que Eneas había nacido de madre divina y padre humano. Y más conocida era la afirmación según la cual el mismo Augusto era hijo de padre divino y madre humana. Acia pasó la noche en el templo de Apolo, donde el dios la visitó en forma de serpiente y «nueve meses más tarde nació Augusto y por este motivo se le consideró hijo de Apolo»,

según *Vidas de los doce Césares: El divino Augusto* 94,4, de Suetonio (Agudo Cubas 1,275-276 [= Rolfe 1,267]). En este trasfondo lo mejor que el paganismo podía proponer para refutar a Lucas era el argumento que, a finales del siglo II, presenta Celso en *El discurso verdadero contra los cristianos* 8: «Repugna a un Dios que él haya amado a una mujer sin fortuna ni nacimiento regio» (Bodelón 28 [= Hoffmann 57-58]). No se dice: *No pudo suceder*, sino: *No le pudo suceder a una campesina*. En un mundo donde dioses y diosas, espíritus e inmortales ordinariamente interactuaban física y sexualmente, espiritual e intelectualmente con los seres humanos, la concepción de un hijo divino y la visión de una persona muerta no eran acontecimientos totalmente anormales ni completamente únicos. Así pues, ¿cómo explican las visiones y apariciones, siendo objetivas e históricas, el nacimiento del cristianismo?

Se podría *y se debería* formular la objeción de que no es tan simple como se ha expuesto. En la Primera carta a los Corintios, Pablo explica la resurrección de Jesús como el comienzo de la resurrección general en el fin del mundo. Como fariseo, Pablo creía en esa resurrección apocalíptica y llegó a la conclusión de que *ya había comenzado* con Jesús. A menudo decimos que para Pablo el fin del mundo era inminente. Es más exacto decir que para Pablo el fin ya había comenzado; sólo su consumación final era inminente. Ésta es la razón por la que, en 1 Corintios 15, puede argumentar de manera bastante lógica que la resurrección de Jesús y la resurrección general se sostienen o fracasan juntas:

> «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó ... Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó ... ¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que murieron» (1 Corintios 15,13.16.20).

Pablo nunca pensó que la resurrección de Jesús pudiera ser un privilegio especial o único que se le concedió por su condición de Mesías, Señor e Hijo de Dios. A Pablo nunca se le ocurrió que el caso de Jesús pudiera ser como el caso de Elías, que fue arrebatado individualmente para vivir con Dios pero sin ningún otro efecto más amplio, comunitario o cósmico. Las apariciones del Resucitado, según Pablo, no consisten en la visión de un hombre muerto, sino en la visión de un hombre muerto que da inicio a la resurrección general. En otras palabras, es una aparición con consecuencias apocalípticas para todo el cosmos. Todo esto es perfectamente correcto, pero sólo sirve para intensificar la pregunta: ¿por qué, en este trasfondo del siglo I, la visión de Jesús resucitado hizo que Pablo y otros cristianos llegaran a la conclusión de que era el principio del fin y no únicamente un don personal sólo para Jesús?

La comprensión común del nacimiento del cristianismo presentada anteriormente plantea otros problemas. Voy a mencionarlos, pero pienso que ninguno de ellos es tan significativo como el que acabo de subrayar. Todos ellos surgen

sólo cuando suponemos que estamos leyendo descripciones de Jesús resucitado literales en vez de simbólicas, e históricas en vez de teológicas. Primero, es difícil reconciliar la lista paulina de personas a las que Jesús se apareció después de la resurrección (1 Corintios 15,5-8) con las listas de los evangelistas en las conclusiones de los evangelios. Segundo, es difícil reconciliar estos relatos evangélicos entre sí por lo que respecta al tiempo, el lugar y el contenido. Tercero, es bastante probable que ninguno de estos relatos evangélicos describa visiones en modo alguno. Lo que le sucedió a Pablo fue ciertamente una visión, pero los mencionados relatos evangélicos tienen que ver más con el establecimiento de una autoridad que con la recepción de una aparición. Por último, los relatos evangélicos contienen divergencias teológicas muy serias entre ellos sobre la necesidad o la validez de tales visiones. En una preparación para el relato de las visiones de la resurrección, Lucas 16,31 hace esta solemne advertencia: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite». Todos estos problemas son importantes y no los desestimo, pero no son la cuestión principal que me preocupa en este libro.

Si dijéramos que las visiones y apariciones, concepciones divinas y resurrecciones corporales no suceden ordinariamente, entonces podríamos sacar la conclusión de que los evangelios narran ilusiones humanas típicas sobre cosas que jamás suceden *o bien* que narran relatos divinos únicos de acontecimientos que sucedieron sólo una vez. Pero el problema que abordo en este libro es que tales argumentos son *ciertamente* inválidos para principios del siglo I y *probablemente* sean inválidos para principios del siglo XXI. Visiones de cadáveres resucitados o apariciones de cuerpos resucitados no son acontecimientos singularmente especiales. Así pues, la cuestión es qué es lo especial en un caso dado. ¿Cuál es el contenido de *su* visión, el desafío de *su* aparición?

Dualismo e incoherencia

«Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni varón ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús ... Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu».

Pablo, Gálatas 3,28 y 1 Corintios 12,13

«Algunos cristianos (judíos o gentiles) podían declarar que no hay griego ni judío, varón ni mujer. Pero ningún judío rabínico podía hacerlo, porque las personas son cuerpos, no espíritus, y precisamente los cuerpos están marcados como masculinos o femeninos, y también están marcados, por medio de técnicas y prácticas corporales como la circuncisión y los tabúes alimentarios, como judíos o griegos».

Daniel Boyarin, *Carnal Israel*, p. 10

Así pues, empiezo este libro con un problema o, si lo prefiere, con una presuposición. Pero ésta no es religiosa o teológica, sino antropológica e histórica. No basta con decir que la visión de un hombre muerto dio origen al cristianismo, porque esto, al menos en el siglo I y probablemente en todos los demás siglos desde entonces, no es en sí lo bastante especial como para explicar algo. Tampoco basta con decir que la visión de un hombre muerto fue interpretada como el inicio de la resurrección general y que esa interpretación dio origen al cristianismo. Esto sólo reformula el problema: ¿por qué fue la resurrección de este hombre, distinta de todas y cada una de las demás, entendida como ese inicio? De este problema como presuposición deduzco esta hipótesis: el nacimiento del cristianismo es la interacción entre el Jesús histórico y sus primeros compañeros y la continuación de esta relación a pesar de su ejecución. Este libro, por tanto, trata de lograr una reconstrucción histórica de esa interacción, de esa continuación y de las razones por las que aquélla condujo a ésta. Su punto focal no es el crecimiento sino el nacimiento, los años anteriores a la crucifixión de Jesús y en especial los posteriores a ella, las personas que estuvieron con él antes de la ejecución y continuaron con él después de ella. Aborda los años anteriores a Pablo: en otras palabras, se interesa por saber qué hubo allí para que Pablo lo persiguiera. Y este último punto requiere ser considerado con atención.

No incluyo a Pablo en el nacimiento del cristianismo, sino más bien en su crecimiento y desarrollo. Esto no es un insulto deliberado ni un descrédito calculado. Mi decisión se basa en cuatro factores, el último de los cuales es el principal. Primero, pienso que Pablo no fue tan importante teológica o históricamente en el primer siglo cristiano como lo fue en el siglo XVI, y que esa importancia posterior a menudo bloquea nuestra capacidad para valorar su significación original. Segundo, tendemos a pasar con excesiva rapidez del Jesús histórico de los años 20 (época de la que no se conservan textos contemporáneos) al Pablo histórico de los años 50 (periodo del que se *conservan* textos contemporáneos). ¿Qué pasó en los años 30? ¿Qué *imaginamos* que pasó en los años 30? Tercero, percibo resultados profundamente diferentes entre los que empiezan con Pablo y después se remontan (o se niegan a remontarse) al Jesús histórico, y los que empiezan con Jesús y después avanzan (o se niegan a avanzar) hasta Pablo. Lo formulo como un desafío: *Quien empiece con Pablo, interpretará a Jesús de una manera incorrecta; quien empiece con Jesús, interpretará a Pablo de una manera diferente.* La razón para esta creencia se encuentra en mi cuarto (y más fundamental) punto, que expreso en diálogo con la fascinante y provocadora obra de Daniel Boyarin, tal como queda resumida en el epígrafe que encabeza esta sección.

Cuando una sociedad tradicional se encuentra frente a la modernización imperial, puede elegir el rechazo o la asimilación. Pero nunca puede tomar ninguna de estas opciones de manera absoluta. Es siempre cuestión de dónde, cuándo, qué y por qué renunciar o aceptar esa intransigencia ajena. Es siempre cuestión de lo que es superficial y lo que es fundamental, lo que es negociable y lo que es intolerable. Es siempre cuestión de *quién* decide esa diferencia y *cómo* se decide esa diferencia. En el siglo I EC, el judaísmo tradicional antiguo estaba someti-

do a crecientes presiones no sólo de la explotación comercial romana en la era de Augusto, sino también de la dominación cultural griega desde la era de Alejandro Magno. Para muchos la modernización era *entonces* helenización –internacionalismo griego– al igual que la modernización para muchos es *ahora* americanización. ¿Es cuestión de aviones a reacción, ordenadores y comunicaciones? ¿Es cuestión de sexo, drogas, violencia? ¿Es cuestión de libertad, democracia, justicia? ¿Es cuestión de materialismo, individualismo, secularismo, capitalismo? ¿De qué manera puede una sociedad tradicional venerable negociar la aceptación y el rechazo cuando se enfrenta a la dominación social, económica y militar? Pero, especialmente, ¿cómo puede oponerse al arrollador imperialismo *cultural*? Pablo habla, en Gálatas 3,28, de «judío y griego», no de «judío y romano».

En un libro publicado en 1994, Daniel Boyarin calificó a Pablo como «un judío radical» y resumió su propósito de esta manera: «[1] Pablo estaba motivado por un deseo helenístico del Uno, que entre otras cosas produjo el ideal de una esencia humana universal, más allá de la diferencia y la jerarquía. [2] No obstante, esta humanidad universal fue (y todavía es) anunciada en el dualismo de la carne y el espíritu, de modo que mientras el cuerpo es particular y está marcado por la práctica como judío o griego, y por la anatomía como masculino o femenino, el espíritu es universal. [3] Sin embargo, Pablo no rechazó el cuerpo –como hicieron, por ejemplo, los gnósticos–, sino que más bien promovió un sistema en el que el cuerpo tenía su lugar, si bien subordinado al espíritu» (7, los números son míos). Más adelante los dos primeros puntos de esta tesis son repetidos literalmente, pero hay un último punto diferente: «[4] La expresión más fuerte de esta crítica cultural paulina es Gálatas y en especial 3,28-29» (181). Éstos son, en otras palabras, los cuatro puntos principales y sucesivos de su vigorosa tesis. Observemos ahora la forma en que el judaísmo y el helenismo chocan profundamente en la sensibilidad de Pablo y juzguemos –sin condescendencia, desde nuestra distancia segura– cuál de los dos sale ganando en el asunto en cuestión.

Este dualismo de carne y espíritu provenía de un platonismo omnipresente en la cultura contemporánea de Pablo. «Varias ramas del judaísmo (junto con la mayor parte de la cultura circundante) se platonizaron cada vez más en la antigüedad tardía. Por platonización entiendo aquí la adopción de una filosofía dualista en la que el mundo de los fenómenos era entendido como la representación en la materia de una entidad espiritual o ideal que correspondía a ella. Esto tiene la consecuencia ulterior de que se establece una oposición jerárquica en la que la realidad invisible e interior es considerada más valiosa o superior que la forma de realidad visible y exterior. En la antropología de semejante cultura, la persona humana está constituida por una envoltura física exterior que no es esencial y por un alma espiritual interior que representa su [*sic*] esencia verdadera y superior» (59, el *sic* es del original). Este dualismo jerárquico del espíritu sobre la carne formó una gama que iba desde el descuido del cuerpo, pasando por la denigración del cuerpo, hasta el rechazo del cuerpo. La carne podía ser la man-

sión perturbadora del espíritu, su tienda nómada, su morada decrépita o su inmunda cárcel. Ahora bien, todos éstos eran puntos de la misma escala dualista. Pablo no fue tan radicalmente dualista como los gnósticos, pero «su dualismo fue tan completo como el de Filón», el filósofo judío contemporáneo de Alejandría: «el cuerpo, aunque valorado necesaria y positivamente por Pablo es, como en Filón, no el ser humano, sino únicamente su casa o su vestidura» (59). Boyarin insiste en que el dualismo de Pablo «*no implica un rechazo del cuerpo*» (59) y «no aborrece el cuerpo» (64); «da cabida al cuerpo, aun cuando el espíritu es valorado de una manera mucho más positiva» (185). No obstante, Pablo se encuentra en una ladera helenística muy resbaladiza.

Esta dicotomía entre un monismo del espíritu necesariamente revestido de carne y un dualismo del espíritu accidentalmente revestido de carne requiere una terminología descriptiva precisa. Si hablamos sólo sobre Cristo, la dicotomía subyace en la distinción entre la cristología encarnacional y la cristología docética. La primera da a Jesús un cuerpo humano completo y normal; la segunda le atribuye sólo un cuerpo aparente (*dokein* significa «parecer» en griego). Es, por así decir, un cuerpo para una misión específica, como los que adoptaban las diosas y los dioses grecorromanos para realizar algunas actividades en la tierra. Si nos referimos sólo al cristianismo, la dicotomía subyace en la distinción entre los gnósticos y la Iglesia citada en el epígrafe de Rudolf al comienzo del prólogo. También subyace en la distinción más precisa entre el cristianismo gnóstico y el cristianismo católico, que al menos pone de relieve que ambas son opciones *dentro del* cristianismo. Pero esta última formulación ha quedado tan contaminada por la apologética y la polémica, por las acusaciones de herejía y las pretensiones de ortodoxia, que sólo es útil para injuriar. Esta dicotomía subyacente es, en cualquier caso, mucho más antigua y más amplia que el cristianismo. Ya existía entre el judaísmo tradicional y el helenístico antes de que el cristianismo naciera. Y está presente hoy siempre que se separa la carne del espíritu: la carne es sólo sede las sensaciones, el espíritu es sólo sede de los sentimientos, y con ello ambos quedan deshumanizados. Al monismo del espíritu revestido de carne lo llamo *sarcofilia* y al dualismo de la carne contra el espíritu lo llamo *sarcofobia*, términos que proceden de las raíces griegas que significan carne (*sarx*), amor (*philia*) y miedo (*phobos*). He creado estos términos basándome en la analogía con *sarcofago*, el ataúd de mármol de la antiguedad, de carne (*sarx*) y comer (*phagein*). Por consiguiente, nos enfrentamos con una profunda brecha en la conciencia occidental, con la gran línea divisoria entre una sensibilidad sarcófila y otra sarcófoba.

Boyarin entiende correctamente que ninguna de ellas tiene que ver con «un judaísmo helenístico que es de alguna manera menos puro que un supuesto judaísmo "palestinense"» (6). Tampoco se quiere decir que todo en el judaísmo palestinense fuera sarcofilo y todo en el judaísmo helenístico fuera sarcófobo. La diferencia no estaba en la geografía sino en la ideología. Dondequiera que se viviese, dependía de la aceptación o el rechazo del dualismo platónico y de la

forma o el grado en que se hacía. Boyarin pone en paralelo a Pablo y Filón; con todo, por si alguien piensa que la ideología dualista era exclusiva de los judíos de la diáspora, voy a poner un ejemplo de Josefo, un contemporáneo de Palestina.

Es un ejemplo más bien llamativo de dualismo platónico, de la trascendencia del espíritu sobre el cuerpo y del papel irrelevante de la carne para el alma. Es un discurso que Josefo pone en labios de Eleazar, jefe de los rebeldes sitiados en la cima de Masada al final de la primera guerra judeo-romana en el año 74 EC. Los romanos, capitaneados por Flavio Silva, habían construido una enorme rampa contra la fortaleza aislada en plena roca y el fin estaba ya próximo. Los defensores de la fortaleza decidieron matar a sus familias antes de suicidarse. Eleazar les exhortó a preferir la muerte a la esclavitud:

> «La muerte, al conceder la libertad a las almas, las deja ir a un lugar que es propio de ellas y que es puro, donde estarán exentas de todo sufrimiento, mientras que si están atadas a un cuerpo mortal y llenas de sus males, están ya muertas, por decir la auténtica verdad, pues no es conveniente la asociación de lo divino con lo mortal ... Pero, cuando el alma se ve libre del peso que la arrastra hacia la tierra y que la deja suspendida sobre ella y va al lugar que le es propio, entonces disfruta de una dichosa fuerza y de un poder ilimitado y permanece invisible a los ojos humanos, como el mismísimo Dios» (*La guerra de los judíos* 7,344.346).

Naturalmente, este discurso no se lo dirige Eleazar a sus compañeros rebeldes, sino Josefo a sus contemporáneos romanos. Pero es difícil encontrar una formulación más precisa de la superioridad del alma sobre el cuerpo y del espíritu sobre la carne. Para los judíos del siglo I, la cuestión no era si uno vivía en Palestina o en la diáspora, o si hablaba griego o arameo, sino si había asimilado ideológicamente ese dualismo helenístico, como hicieron Filón, Pablo y Josefo.

¿Cómo se aplica esto, según Boyarin, a las tres distinciones paulinas de etnicidad, clase y género, negadas para los cristianos en Gálatas 3,28 («Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni varón ni mujer»)? En semejante trasfondo dualista esas tres distinciones negadas se podían aplicar a la persona-como-alma en lugar de a la no-persona-como-carne. Se podían aplicar al presente ritual o al futuro celestial, pero no a la sociedad contemporánea o a la realidad social. Podemos imaginar fácilmente a un Pablo platonizante o helenizante afirmando que tales disyuntivas físicas o materiales no tienen nada que ver con el alma, el espíritu, el verdadero ser humano. Ante Dios o en Cristo eran tan irrelevantes como el color del cabello o la forma de los dedos de los pies. Así es como explica Boyarin a Pablo. «Lo que empujaba a Pablo era un apasionado deseo de unificación humana, de supresión de las diferencias y jerarquías entre seres humanos y ... vio el acontecimiento cristiano, tal como él lo experimentó, como el vehículo para esta transformación de la humanidad» (106). Pero si Pablo sólo hubiera hecho esto, si hubiera sido coherentemente helenístico, todavía estaríamos

bostezando. Sus genes judíos y helenísticos no lucharon por un compromiso sino por una incoherencia. Un compromiso habría dicho que la carne debe ser mantenida en su puesto inferior, pero nunca hay que rechazarla totalmente. Una incoherencia es otra cosa, y es lo que le sucede a Pablo.

Veamos cuál es. *Saca del alma la primera distincion entre judio y gentil y la pone en el cuerpo, la saca del espiritu y la introduce en la carne.* Lleva la negación de etnicidad a las calles de las ciudades romanas, pero no aplica la negación de clase o la de género de la misma manera. No dice a propósito de la etnicidad, como lo hace para la clase y el género, que es irrelevante ante Dios religiosa y espiritualmente, pero debe ser mantenida física y socialmente. *La contradiccion no esta en que el entienda las tres espiritualmente sino en que entiende una de ellas tanto fisica como espiritualmente.* Si la distinción judío/griego fuese considerada espiritualmente, ello significaría que dentro ambos eran iguales y fuera ninguno de los dos era importante. Por tanto, daría lo mismo ser un judío circuncidado que un griego no circuncidado. No habría diferencia, *seria igual ser una cosa que otra.* No estar circuncidado no sería mejor o peor que estar circuncidado. Pero digámoslo de una manera directa y práctica: si Pablo hubiera tenido un hijo, no lo habría circuncidado. Aunque Gálatas 5,6 y 6,15 insisten en que «ni circuncisión ni incircuncisión» son importantes, para Pablo lo importante *era* no circuncidar. En 5,12 habla con sarcasmo de la circuncisión como mutilación. Y antes había roto con Santiago, Pedro, Bernabé y otros por la cuestión de la mínima observancia de las normas alimentarias judías, para que los cristianos judíos y los cristianos paganos pudieran comer juntos en Antioquía (Gálatas 2,11-14). Boyarin tiene mucha razón cuando afirma que Pablo llegó a un compromiso entre su judaísmo y su helenismo adoptando no un dualismo platónico radical (rechazo de la carne en favor del espíritu) sino un dualismo platónico moderado (subordinación de la carne al espíritu). Lo que subrayo no es ese *compromiso*, sino la *incoherencia* con que él lo aplica a Gálatas 3,28.

Lo que hace falta –para Pablo entonces y para Boyarin ahora– es meditar en la *diferencia entre esas tres diferencias*. Y en esa meditación la presencia de la distinción de clase es crucial. Cabe, por ejemplo, preservar la diferencia sin jerarquía en el caso de la etnicidad y el género. Pero no en el caso de la clase. Porque en la clase, la diferencia *es* jerarquía y la jerarquía *es* diferencia. Los ricos son *diferentes* de los pobres: tienen más dinero. Los libres son *diferentes* de los esclavos: tienen más poder. Si Pablo hubiera negado *las tres* distinciones física y materialmente en las calles de las ciudades romanas, su vida hubiera sido tan breve como la de Jesús. Boyarin no ve esta incoherencia en Pablo. Es una incoherencia que permite a Pablo negar judío/griego por completo *fisicamente* a propósito de la circuncisión y la comida *kosher*, a la vez que niega esclavo/libre y varón/mujer de una manera mucho más *espiritual*. La incoherencia en estas tres distinciones en Pablo corresponde a otra parecida en el propio Boyarin.

En mi epígrafe anterior, tomado de *Carnal Israel* (1993), Boyarin menciona sólo la primera y la última de las tres distinciones de Pablo en Gálatas 3,28. Cita *etnicidad y género*, pero omite *clase*. Esto podía haber sido únicamente un énfasis y una omisión de pasada si no fuera por lo que sucede en su siguiente libro, *A Radical Jew*, publicado en 1994, que es una interpretación total de Pablo basada en Gálatas 3,28, texto del que afirma: «Es mi clave para desvelar a Pablo» (23). En este segundo libro omite muchas veces, consistentemente y sin excusa o explicación el término central *clase* para concentrarse exclusivamente en *etnicidad y género*. La distinción de *clase* es puesta de relieve una vez –«no hay esclavo ni libre en Cristo» (5)– con referencia específica a la carta de Pablo a Filemón sobre Onésimo, el esclavo fugitivo. Las tres distinciones son mencionadas juntas pocas veces: por ejemplo, «en el bautismo quedan borradas todas las diferencias que distinguen a un cuerpo de otro como judío o griego ... masculino o femenino, esclavo o libre» (23), o también: «En el ministerio de Pablo subyacía una profunda visión de la humanidad no dividida por la etnicidad, la clase o el sexo» (181), y también: «En efecto, parece que en Gálatas Pablo anula las jerarquías y diferencias sociales entre los géneros, además de las que prevalecen entre grupos étnicos y clases socioeconómicas» (183). Pero esto es casi todo lo que se dice sobre la distinción de clase en un libro que estudia con brillantez las distinciones de etnicidad y género. Subrayo este punto, tanto en Pablo como en Boyarin, porque si piensas en la *diferencia entre esas tres diferencias*, y piensas en la *diferencia entre diferencia y jerarquía*, tendrás que afrontar estas cuestiones: si es posible tener diferencias de etnicidad y género sin jerarquía, ¿es posible tener diferencia de clase sin jerarquía? ¿Cómo se diferencia la clase de la etnicidad y el género?

Con todo, a pesar de esta reserva, la tesis paulina de Boyarin tiene otra crítica muy elocuente y otra propuesta muy impresionante. Debido a que «la ideología idealista común ... caracterizó el pensamiento occidental prácticamente desde sus orígenes ... no hay nada sorprendente en afirmar que Pablo era dualista; antes bien, el paso audaz que estoy dando consiste en afirmar que los rabinos (opuestos a los judíos helenistas más primitivos y también a los más tardíos) *opusieron resistencia* a esta forma de dualismo» (85). Boyarin usa el término *rabinos* o *judaísmo rabínico* «sólo con respecto al siglo II en adelante» (2) y la resistencia de esos rabinos al dualismo platónico es lo que él califica como una reacción «de repulsa» –y no «de asimilación»– de la helenización (7). «Naturalmente», afirma él, «los rabinos también creían en un alma que anima el cuerpo. La cuestión es que ellos no identificaban el ser humano como un alma que moraba en un cuerpo sino como un cuerpo animado por un alma, y esto constituye una diferencia importantísima» (278 nota 8).

Estoy de acuerdo con estas afirmaciones y admito que mi sensibilidad personal también rechaza el dualismo humano en cualquier modo o forma que pueda adoptar. En este punto estoy con el judaísmo y contra el helenismo. No encuentro ningún compromiso posible en este caso, porque, aun cuando el platonismo radical y el moderado puedan ser diferentes en teoría, ordinariamente

tienen los mismos efectos en la práctica. A mi juicio, los seres humanos somos carne autoconsciente que, paradójicamente negamos no sólo la legitimidad de nuestra carne sino también la validez de nuestra autoconciencia. A pesar de todo, seguimos siendo carne autoconsciente. A mi entender, el dualismo platónico, ya sea radical o moderado, es en último término deshumanizador. Lo admito abiertamente, porque el autor *y el lector* tienen que responsabilizarse de su propia sensibilidad antes de continuar este análisis. ¿Cuál es *su* opinión en este punto?

Ésta es la razón por la que quiero ser muy preciso en mis afirmaciones sobre Jesús y Pablo. Boyarin sabe que «todo el evangelio de Pablo es una conmovedora llamada a la libertad y la autonomía humanas» (199). Y Stephen Patterson ha escrito recientemente sobre «la continuidad entre Pablo y la tradición de los dichos [en los evangelios] precisamente por la tradición del radicalismo social que ambos comparten» (1991:35). Estoy de acuerdo con esas dos afirmaciones. Ésta no es la crítica que hago a Pablo. Y mi objeción no está sólo en la vehemente incoherencia de Pablo por llevar la primera de las tres distinciones, la etnicidad, pero no las otras dos, la clase y el género, hasta sus consecuencias más profundas y hasta las calles. Mi crítica es la siguiente: el dualismo platónico que influyó en Filón, Pablo y Josefo, no ejerció influencia en Juan el Bautista, Jesús, Santiago, ni, según imagino, en los esenios y los fariseos anteriores a los rabinos. Quien empiece con Pablo, verá a Jesús de una manera incorrecta; quien empiece con Jesús, verá a Pablo de una manera diferente. Por consiguiente, en este libro pongo entre paréntesis a Pablo para concentrarme en un cristianismo que tuvo que nacer antes de que él pudiera notar su existencia y perseguir su presencia.

La resurrección corporal de Jesús

> «Los relatos evangélicos mencionan que Jesús fue amortajado amablemente, que lo sepultaron con magnanimidad y lo velaron con amor junto al sepulcro; pero un foso con cal es mucho más probable ... La cal viva devora el cuerpo de una manera rápida e higiénica. Por ello casi no se encuentran restos de los esqueletos de los miles de crucificados fuera de Jerusalén en el siglo I ... Los pequeños hambrientos, siempre con la Iglesia, son la razón por la que se debe afirmar categóricamente que, para la fe cristiana, la resurrección de Jesús fue corporal. No hay espacio para que la hermosa cuña de la metáfora se deslice entre aquellos que son el cuerpo del Señor resucitado y el Jesús real».
>
> Marianne Sawicki, *Seeing the Lord*, pp. 180, 275

Hay dos puntos de la sección anterior que siguen siendo relevantes en ésta. Primero, el compromiso de Pablo. Estoy de acuerdo con Boyarin en que Pablo realizó un *compromiso* entre el judaísmo tradicional y el helenismo contemporáneo sobre el dualismo cósmico. La carne debe ser subordinada al espíritu, pero no rechazada por él. Sin embargo, en la práctica (e incluso en la teoría) el dualismo radical y el moderado pueden parecer muy similares. Segundo, la incoherencia de Pablo. Hay una *incoherencia* en la aplicación que hace de ese compro-

miso a las tres distinciones de etnicidad, clase y género. En esta sección ese compromiso crea otra incoherencia.

(Por cierto, yo no empleo términos como *compromiso* o *incoherencia* con ningún sentido de superioridad o condescendencia, porque designan lo que, para Pablo, eran fuerzas poderosas y generativas creadas por la dura travesía por las mareas de la historia. Sin embargo, no deberíamos limitarnos a repetir esos procesos sino que tendríamos que desarrollar más su desafío profundamente humano.)

Pablo sigue todavía en Éfeso a principios de los años 50 EC, pero a la sazón está escribiendo a unos cristianos que se encuentran más a occidente, en la ciudad de Corinto, y no a oriente, en la región de Galacia. Algunos de los convertidos corintios son dualistas platónicos convencidos, a quienes no plantea problemas Jesús como alma resucitada o espíritu inmortal. Pero ¿cómo puede Jesús tener un cuerpo y, en cualquier caso, por qué iba a querer tenerlo? ¿Por qué decir a un prisionero que iba a recuperar su celda para toda la eternidad? ¿Quién necesita un peso inmortal? El alma sí, pero el cuerpo no. El espíritu sí, pero la carne no.

En 1 Corintios 15 Pablo empieza enumerando todas las apariciones de Jesús resucitado. Pero, una vez que las detalla en 15,1-11, no vuelve a mencionarlas en todo el resto de la argumentación en 15,12-58. La razón es muy clara. Los corintios lo saben todo sobre visiones y apariciones y no se les ocurriría negar su validez. *Naturalmente*, las sombras retornan del mundo inferior con cuerpos visibles e incluso tangibles. *Naturalmente*, los inmortales, nacidos de padres humanos y divinos, y adoptados entre los dioses y las diosas después de la muerte, regresan del mundo superior con cuerpos visibles e incluso tangibles. *Naturalmente*, los dioses y las diosas toman cuerpos para entrar en contacto con los mortales, para hacer el amor, para hacer la guerra, para entablar conversación. Pero éstos son cuerpos simulados, cuerpos ficticios, cuerpos sólo en apariencia. No están hechos de carne y hueso sino de éter y aire. Por cierto, hay que observar que nosotros usamos *cuerpo* y *carne* de una manera más o menos intercambiable, pero que una sensibilidad helenística podía admitir fácilmente que las divinidades, los inmortales o los espíritus tenían cuerpos, pero no carne. Es algo parecido a los efectos especiales en las películas de hoy en día. A veces vemos cuerpos pero no carne, por así decir. Aquellos dinosaurios no hacen la digestión. En el resto de 1 Corintios 15, Pablo trata de aferrarse a algo muy importante para él –pero es preciso observar, una vez más, cómo el compromiso engendra incoherencia.

La cuestión no podía ser más clara: «Pero dirá alguno: ¿cómo resucitan los muertos? ¿Con qué clase de cuerpo vuelven a la vida?» (15,35). Pablo entrelaza dos respuestas, una bastante convencional y otra más provocadora. La convencional afirma que hay muchos tipos de cuerpos diferentes. Las estrellas, por ejemplo, se mueven; por ello en tiempos de Pablo eran consideradas seres vivos con cuerpos. Pero sus cuerpos son inmortales, no como los nuestros. Pablo llega a afirmar que existe lo que él llama «un cuerpo espiritual». La mayoría de los oyentes helenísticos consideraban que los cuerpos de las divinidades que se aparecían eran «espirituales», no «físicos», y que los colgaban como ropa tendida, por decirlo así, al concluir la actividad. Cuerpos nuevos, diferentes, vegetales, animales o

minerales, eran creados según la necesidad. Pero, mientras lee la respuesta de Pablo, preste atención también a otra respuesta, la metáfora de la siembra:

> «¡Necio! Lo que tú siembras no recobra vida si no muere. Y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano, de trigo por ejemplo, o de alguna otra planta. Y Dios le da un cuerpo a su voluntad: a cada semilla su cuerpo. No toda carne es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de los animales, otra la de las aves, otra la de los peces. Hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres; pero uno es el resplandor de los cuerpos celestes y otro el de los cuerpos terrestres. Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna, otro el de las estrellas. Y una estrella difiere de otra en resplandor. Así también en la resurrección de los muertos: se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza, se siembra un cuerpo físico, resucita un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo físico, hay también un cuerpo espiritual» (1 Corintios 15,36-44).

La metáfora de los múltiples tipos de cuerpos pone de relieve sólo la diferencia, pero la metáfora de la siembra enfatiza *tanto* la continuidad *como* la divergencia. Lo que se siembra es absolutamente lo mismo que se cosecha y completamente diferente de ello. No se siembra un pez y se cosecha un pájaro. Se siembra una semilla y se cosecha una espiga de grano específica. Ésta es la incoherencia que, a mi parecer, surge del compromiso platónico de Pablo. Hay, naturalmente, continuidad espiritual entre el Jesús terreno y el Cristo celestial. Nadie en Corinto lo ponía en entredicho. Pero ¿hay continuidad corporal –es decir, continuidad física y material– entre ellos? Pablo vacila en su respuesta. Si nos centramos en los diferentes tipos de cuerpos, la respuesta es «no»: Jesús tuvo en otro tiempo un cuerpo físico, pero ahora tiene un cuerpo espiritual. Si nos centramos en la metáfora de la semilla, la respuesta es «sí»: Jesús es ahora totalmente el mismo y a la vez absolutamente diferente. Es probable que los corintios se centraran es ese «cuerpo espiritual» y entendieran que significaba un cuerpo, hecho de aire, por así decir, como los que las divinidades, los inmortales y los fantasmas tomaban para entrar en contacto con los humanos. Ellos verían confirmada esta interpretación al leer el comentario conclusivo de Pablo:

> «Os digo esto, hermanos y hermanas: La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción heredar la incorrupción» (1 Corintios 15,50).

Quizás hubiera diferentes tipos de *cuerpos*, pero sólo había un tipo de cuerpo de *carne y sangre*. Era la carne y la sangre lo que molestaba al dualista platónico; los cuerpos espirituales eran perfectamente aceptables. En todo esto sólo puedo aferrarme a la metáfora paulina de la semilla porque en ella, por un mo-

mento, el compromiso es negado y su judaísmo tradicional alza la voz. La semilla que se siembra y el grano producido son la misma cosa y a la vez son cosas diferentes, y están en perfecta continuidad material y física. Pero esto es sólo una incoherencia pasajera judeo-judía en una explicación helenístico-judía. No obstante, como en mi opinión el dualismo platónico, en cualquier grado y con cualquier nombre, es fundamentalmente deshumanizador, me aferro a esa incoherencia y pregunto qué otra cosa, además de ese dualismo, actúa en Pablo.

El epígrafe de esta sección combina dos afirmaciones de Sawicki. Una sugiere que un foso de cal fue el destino más probable del *cuerpo* crucificado de Jesús. La otra insiste en que la resurrección *corporal* de Jesús es un elemento absolutamente necesario para la fe cristiana. Estoy de acuerdo con ella en que José de Arimatea es, con toda probabilidad, más una fervorosa esperanza de lo mejor que una descripción histórica de lo que sucedió. Pero también estoy de acuerdo con ella en la segunda afirmación. No obstante, no estoy totalmente seguro de comprender todo lo que ella quiere decir; por ello a continuación lo formulo tal como yo lo veo.

El Jesús terreno no fue únicamente un pensador con ideas, sino un rebelde con una causa. Fue un campesino judío con una actitud y anunció que su actitud era la del Dios judío. Ahora bien, dijo que era en su vida y en las de quienes eran como él donde se revelaba el reino de Dios, que el Dios judío de justicia y derecho se encarnó en un mundo de injusticia e iniquidad. El reino de Dios no se limitó nunca a palabras e ideas, aforismos y parábolas, dichos y diálogos. Era una forma de vida. Y esto significa que trataba de un cuerpo de carne y sangre. La justicia tiene que ver siempre con cuerpos y vidas, no sólo con palabras e ideas. La resurrección no significa, simplemente, que el espíritu o el alma de Jesús sigue viviendo en el mundo. Y tampoco significa, simplemente, que los compañeros o seguidores de Jesús siguen viviendo en el mundo. *Tiene que ser la vida encarnada que permanece poderosamente eficaz en este mundo.* Reconozco estas afirmaciones como historiador y las creo como cristiano. Así pues, hay un solo Jesús, el galileo encarnado que vivió una vida de justicia divina en un mundo injusto, que fue oficial y legalmente ejecutado por los representantes autorizados de ese mundo y cuya continuada presencia fortalecedora indica, para los creyentes, que Dios no está de parte de la injusticia –tampoco (o en especial) de la injusticia imperial–. No hay dos Jesús –uno prepascual y otro post-pascual, uno terreno y otro celestial, uno con un cuerpo físico y otro con un cuerpo espiritual–. Hay un solo Jesús, el Jesús *histórico* que encarnó al Dios judío de justicia para una comunidad creyente comprometida en la continuación de esa encarnación para siempre.

Con esta comprensión, acepto la metáfora paulina de la semilla como un elemento muy útil. De la semilla al grano hay una combinación de algo que es absolutamente lo mismo y a la vez completamente diferente. Así sucede también con la resurrección. Es el mismo Jesús, el único Jesús histórico de finales de los años 20 en su patria judía, pero ahora no condicionado por el tiempo y el espacio, el

lenguaje y la proximidad. Es el único Jesús, absolutamente idéntico y absolutamente diferente. Condicionado, desde luego –entonces, ahora y siempre–, por la fe. La resurrección corporal no tiene nada que ver con un cuerpo resucitado que sale del sepulcro. Y tampoco es la resurrección corporal sólo otro término para la propia fe cristiana. La resurrección corporal significa que la vida y muerte *encarnada* del Jesús histórico sigue siendo experimentada, por los creyentes, como realidad poderosamente eficaz y salvíficamente presente en este mundo. Esa vida continúa, como siempre lo ha hecho, formando comunidades de vidas iguales.

A la luz de todo ello, el título de esta sección no debería ser «La resurrección *corporal* de Jesús» sino «La resurrección *carnal* de Jesús». Tiendo a usar esas palabras indistintamente, pero ciertamente Pablo no lo hizo así, y ahora resulta claro por qué no *quiso* hacerlo. Así pues, cuando dice que «la carne y la sangre» no pueden entrar en el reino de Dios, entre él y Jesús (y, para ser sincero, entre él y yo) se abre un abismo de sensibilidad. Para Jesús, *cualquiera* que encarnara la justicia divina en la tierra era «carne y sangre» que entraban en el reino de Dios. Pablo contradice también la declaración de Juan 1,14: «la Palabra se hizo *carne* y habitó entre nosotros». La «Palabra» –*Logos* en griego– es la inteligibilidad del mundo, la racionalidad del universo, el sentido de la vida, como revelación de la Mente divina. Y Juan dice que la Palabra no se hizo sólo cuerpo, sino carne, no se hizo sólo el *cuerpo* de los efectos especiales de las típicas visitaciones divinas grecorromanas, sino la sola y única carne y sangre de la plena y normal existencia humana. La *Palabra* se hizo *carne*; es decir, el sentido divino de la vida se encarnó en una cierta manera de vivir humana.

El plan de este libro

> «La investigación pormenorizada de las condiciones económicas está más allá del objetivo de este libro, aunque consideraremos algunos puntos ... en relación con el coste del mantenimiento del templo y de los sacerdotes ... La valoración general de las condiciones económicas queda fuera del ámbito de este libro, pero estudiaré los impuestos, porque de lo contrario interpretaríamos equivocadamente el lugar de los tributos religiosos dentro de todo el sistema».
>
> E.P. Sanders, *Judaism*, pp. 120, 159

Las secciones precedentes indican una cuestión fundamental que impregna este libro y está siempre presente entre líneas o entre bastidores. ¿Qué comprensión tiene *el lector* el ser humano? ¿Es un espíritu revestido de carne, carne autoconsciente, una interacción monista que puede ser distinguida pero no separada? ¿O es espíritu *contra* la carne, espíritu *sobre* la carne, una separación dualista en la que la carne es en el mejor de los casos una distracción y, en el peor, una prisión? Mi sensibilidad acepta, como ya expuse anteriormente, la primera opción, aunque

acepta es una palabra demasiado débil para algo sobre lo que tengo tan poco control. No sé si se debe al hecho de que soy irlandés o católico romano, ni a que soy ambas cosas. En cualquier caso, está ahí de manera irrevocable. Es también una sensibilidad que encuentro en el judaísmo tradicional cuando no está influido por el dualismo helenístico. Un resultado de ese monismo es que, de la misma manera que no se puede separar el espíritu de la carne, tampoco se puede separar la religión de la política, la justicia de la sociedad, la teología de la economía. El error del epígrafe anterior, por ejemplo, no está en que el libro de Sanders explique bien la religión pero ignore la economía. Está en que él *no puede* explicar la religión sin la economía –a no ser, naturalmente, que la religión sea un ritual y un ceremonial que ha olvidado lo que simboliza o celebra–. Pero el Dios judío es un Dios de justicia y derecho en una alianza, bajo una ley, en un país, con un pueblo de justicia y derecho. No se puede explicar «la práctica y la creencia» de ese judaísmo separada de sus «condiciones económicas». Quien lo intente, escribirá un libro sobre el judaísmo en el periodo datado, «63 AEC - 66 EC» –es decir, cien años de una religión–, que no prepara al lector para las tres terribles revueltas contra el imperio romano en los cien años siguientes. El judaísmo tradicional que engendró tanto al Jesús histórico como el cristianismo más primitivo pre-paulino no separó el espíritu de la carne o la carne del espíritu. Por tanto, tampoco separó la religión de la política, la ética de la economía o la divinidad de la humanidad. Ellas se impregnaban mutuamente y eran entendidas sólo en esa interacción. Naturalmente, cabe distinguirlas, pero no separarlas.

El título original de este libro era *Vida despues de Jesus* [*Life After Jesus*]. Me lo sugirió mi esposa –que tenía su propia interpretación personal de lo que quería decir– y a mí me encantó porque, aparte del sentido que le daba Sarah, yo veía otros dos significados apropiadamente entrelazados dentro de él. El primer sentido de *despues de* era temporal y cronológico. El libro trata acerca de cómo los que estuvieron con Jesús antes de su ejecución continuaron con él después de ella. ¿Qué sucedió en la interacción entre Jesús y sus primeros compañeros que ni siquiera la crucifixión romana pudo terminar con ello para siempre? Josefo afirmó que su amor continuó. Tácito dijo que su contagio se extendió. ¿Por qué? ¿Qué hubo en aquella interacción original que hizo posible e incluso inevitable la continuación entre el *antes* y el *despues*? El segundo sentido de *despues de* es paradigmático y unitivo. ¿Qué significa ir *despues de* Jesús o seguir *despues de* Jesús? ¿Tiene él algún monopolio en el reino de Dios de forma que sólo él puede entrar? ¿O se trata de una forma de vida que él mostró como posible e invitó a todos para que la continuaran? Mi editor, John Loudon, pensaba que este título era demasiado enigmático y coincidí con él en que *El nacimiento del cristianismo* era más claro en intención y comunicación. Pero yo le rogaría que, mientras lee este libro con el nuevo título, tenga presente también el anterior. El nacimiento del cristianismo trata sobre la vida *despues de* Jesus en *los dos* sentidos expuestos

El título actual requiere una explicación muy concienzuda. Cuando la mayoría de las personas leen el término *cristianismo*, piensan en una religión muy distinta del judaísmo. Ésta es una descripción exacta de la situación presente, pero es extremadamente errónea si se aplica al periodo de principios del siglo I. Yo podría hablar del movimiento del reino de Dios, el movimiento de Jesús o el movimiento cristiano, o podría usar algún otro término que sería históricamente exacto y nos impediría pensar en una religión distinta del judaísmo, pero ninguna de estas opciones afrontaría el problema central. Siempre que empleo las palabras *cristiano* o *cristianismo* en este libro, me refiero a una secta dentro del judaísmo. Me refiero al judaísmo cristiano igual que podría referirme al judaísmo fariseo, al judaísmo esenio, al judaísmo apocalíptico o a cualquier otra de las múltiples sectas y facciones existentes en la patria judía del siglo I mientras luchaba por mantener sus antiguas tradiciones contra el nacionalismo cultural griego y la comercialización económica romana. Independientemente de lo que esos grupos dijeran unos de otros o hicieran unos contra otros, pese a las presiones imperiales y económicas del exterior que rompían la cohesión nacional y religiosa en el interior, su debate era intra-judío. Independientemente de lo que cualquier grupo dijera sobre otro grupo (e incluso sobre *todos* los demás grupos), y de la manera en que un grupo de judíos criticara a sus correligionarios por pertenecer a cualquier otro grupo, la confrontación no fue nunca un ataque contra el judaísmo desde fuera, sino un ataque contra otros judíos desde dentro.

Ni siquiera es exacto decir que el cristianismo llegó a romper con el judaísmo. Es más exacto decir que, de la matriz del judaísmo bíblico y de la vorágine de finales del judaísmo del Segundo Templo, finalmente surgieron dos grandes tradiciones: el cristianismo primitivo y el judaísmo rabínico. Cada una de ellas pretendía representar la continuidad exclusiva con el pasado, pero en verdad cada una de ellas era un salto tan grande y un desarrollo tan válido del linaje común como la otra. No son hijo y padre; son dos hijos de la misma madre. También lo fueron, naturalmente, Caín y Abel.

La otra palabra de mi título, *nacimiento*, es igualmente importante. Distingo *nacimiento* de *crecimiento* a fin de centrarme en aquella continuación más primitiva entre antes y después de la ejecución de Jesús. Es más fácil pasar rápidamente a la expansión, a las cartas y ciudades paulinas de los años 50, donde tenemos textos datados y fuentes contemporáneas. Pero entonces nos encontramos, como Boyarin afirmó antes correctamente, con un judaísmo helenizado por el dualismo platónico, y es posible que ni siquiera hayamos notado la transición desde un judaísmo no tan helenizado. Repito que no hay una distinción clara entre el judaísmo palestinense y el judaísmo helenístico. *Todo* judaísmo en el siglo I era judaísmo helenístico. Pero, aunque esa distinción geográfica más antigua nunca fue válida, hay otra más ideológica que es *siempre* válida. ¿Quién rechazó y quién aceptó la helenización? Y como ésta es una cuestión trascendental, la repito en el

limitado contexto establecido por Boyarin: ¿dónde, dentro del judaísmo del siglo I, se aceptó y se siguió el dualismo helenístico, y dónde fue rechazado y repudiado? Al centrarme en el *nacimiento*, quiero poner de relieve que ésa es la cuestión que subyace en este libro. El cristianismo más primitivo, tal como yo lo reconstruyo en los pueblos de Galilea y en las calles de Jerusalén, no fue helenizado en la forma de un dualismo platónico. Ésta es la estructura profunda de este libro.

Su estructura superficial está organizada en torno a cuatro cuestiones clave para reconstruir la continuidad entre el Jesús histórico y el cristianismo más primitivo, para describir el nacimiento del cristianismo propiamente dicho. La primera cuestión, en la primera parte, es *por qué* hacerlo. ¿Por qué no nos limitamos simplemente a aceptar el relato básico ofrecido en los últimos capítulos de los evangelios canónicos –Mateo, Marcos, Lucas y Juan– y los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles? La segunda cuestión, en las partes segunda y tercera, es *dónde* encuentro mis fuentes. Si lo que escribo no es una síntesis de esas fuentes intracanónicas, ¿qué otras fuentes tengo? ¿Dónde consigo mis datos? Ciertamente no tengo nuevos documentos datados en los años 30 y 40 que ninguna otra persona conoce; entonces ¿dónde obtengo mi información? La tercera cuestión, en las partes cuarta y quinta, es *cómo* lo hago. Basándome en ese *por qué* y en ese *dónde*, ¿qué método uso y cuál es la justificación metodológica para emplear ese enfoque en vez de otro? La cuarta cuestión, en las partes sexta a décima, es *qué* descubro cuando aplico mi método a los materiales disponibles. Uno de los resultados más llamativos es una distinción entre dos grandes tradiciones inaugurales, la Tradición de la vida en las partes sexta a octava y la Tradición de la muerte en las partes novena y décima. La Tradición de la vida, con su énfasis en los dichos de Jesús y en la vida dentro del reino de Dios, está centrada en Galilea y parte de Galilea. La Tradición de la muerte, con su énfasis en la resurrección de Jesús y en las vidas vividas en la expectativa de su retorno, está centrada en Jerusalén y parte de Jerusalén. Aunque en el pasado esta última tradición predominó casi siempre y la primera no fue casi nunca reconocida, el desafío actual no es invertir esa discriminación sino enfatizar ambas tradiciones por igual. Otro desafío principal es ver qué tienen en común y reconocer que la Tradición de la comida común es fundamental para las dos. En otras palabras, el nacimiento del cristianismo sucedió en dos lugares diferentes, pero hay una sola madre, a saber, la comida que, compartida por la comunidad, hace presente en la tierra al Dios de justicia judío.

Primera Parte

Continuación y reconstrucción

«Una reseña esmerada y candorosa del establecimiento y progresos del cristianismo puede conceptuarse como parte muy esencial de la historia del imperio romano. Embestida aquella mole agigantada con embates violentos, y socavada con pausada decadencia, una religión pura y humilde se fue internando mansamente en los ánimos, medro más y más en sus callados y recónditos albergues, se robusteció con la oposición y enarboló allá por fin el pendón triunfador de la Cruz sobre los escombros del Capitolio ... Amena y provechosa es la tarea, pero va también acompañada de dos dificultades peculiares, pues los escasos y mal seguros materiales de la historia eclesiástica por maravilla facilitan el despejar la densa nube que ofusca los primeros tiempos de la Iglesia. La ley fundamental de la imparcialidad nos precisa poner de manifiesto las imperfecciones de los maestros y discípulos del Evangelio, y para todo lector inadvertido, sus yerros nublan al parecer la fe que estaban profesando; mas cesa el escándalo del timorato cristiano, como el engañoso engreimiento del infiel, en recapacitando, no sólo por *quienes*, sino igualmente a *quienes* se franqueó la Revelación Divina. Puede el teólogo complacerse en la tarea halagueña de retratar la religión al bajar del cielo, realzada con su nativa pureza; otra y más triste es la obligación del historiador, pues tiene que ir deslindando por puntos la mezcla de yerros estragadores con que la fe fue adulterando, durante su larga mansión en la tierra, la bastardía de entes endebles y degenerados. Nuestra curiosidad desea averiguar naturalmente los medios que proporcionaron a la fe cristiana una victoria tan señalada sobre las religiones arraigadas ya sobre la tierra. Obvia y terminante es la contestación, a saber, que procedió este portento de la evidencia convincente de la misma doctrina y de la providencia irresistible del sumo Hacedor. Mas como la verdad y la razón rarísima vez logran cabida tan halagueña en el mundo, y por cuanto la suma Sabiduría suele dignarse acudir a las pasiones del corazón humano y a las circunstancias de los individuos, como instrumentos para desempeñar sus miras, se tendrá a bien el que preguntemos con decorosa sumisión, no ciertamente cuál fue la primera, sino cuáles serían las causas secundarias de los rápidos progresos de la Iglesia cristiana ... En el discurso de esta reseña, tal vez cansada, pero importante, mi ánimo ha sido el ir exponiendo las causas segundas que tan eficazmente coadyuvaron a la verdad de la religión cristiana ... Al arrimo de estas causas, el ahínco exclusivo, la expectativa cercana de otro mundo, el alegato de milagros, la práctica de virtud adusta y la constitución de la Iglesia primitiva, cundió el cristianismo con tan esclarecido éxito por el mundo romano».

Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y ruina del imperio romano*, vol II, pp. 50-51, 85 [trad. de 1842]

Cuando el historiador judío Josefo y el historiador pagano Tácito describieron el cristianismo, observaron cuatro puntos consecutivos: *movimiento, ejecucion, continuacion* y *expansion*. Mis anteriores libros *El Jesus de la historia* y *Who Killed Jesus?* abordaron ese movimiento y esa ejecución, respectivamente. Éste es el paso siguiente y se limita estrictamente a la *continuacion*; no trata sobre la *expansion*. Versa sobre el *nacimiento* del cristianismo, no sobre el *crecimiento* del cristianismo. Trata, según la expresión de Gibbon, sobre «la densa nube que ofusca los primeros tiempos de la Iglesia» y no sobre «el pendon triunfador de la Cruz sobre los escombros del Capitolio». Pero Gibbon conoce un quinto punto no imaginado por Josefo ni por Tácito, a saber, la *dominacion* final del cristianismo sobre el imperio romano. Gibbon escribe con los dientes cerrados sobre el cristianismo y con los dientes al descubierto sobre el judaísmo. De estos cinco puntos –*movimiento, ejecucion, continuacion, expansion y dominacion*– en este libro me centro, como he dicho, en la *continuacion*, en el eslabón entre el Jesús histórico y el cristianismo más primitivo que es para mí el nacimiento del cristianismo. Naturalmente, es una *continuacion* de un *movimiento* después y a pesar de una *ejecucion*.

La primera parte indica mi enfoque estrictamente limitado para este libro. Explica la continuación que abordo y analiza *por que* merece la pena estudiarla. (Despues vendrán el *donde* de las fuentes en las partes segunda y tercera, el *como* de los métodos en las partes cuarta y quinta, y el *que* de los resultados en las partes sexta a décima.) La primera parte tiene dos capítulos.

El capítulo 1 establece la continuación a la que me refiero en el título de la primera parte. Es la de quienes fueron compañeros de Jesús antes y después de su crucifixión. (Para mí, *companeros* significa no tanto los individuos nombrados como sus estructuras comunitarias y sistemas de organización). ¿Qué les paso despues a los que habian estado presentes desde el principio? ¿Qué podemos decir sobre la continuación más primitiva posible y mas rigurosamente discernible? Al abordar estas cuestiones, el capítulo 1 no se centra solo en el Jesús histórico ni solo en las primeras comunidades cristianas, sino que más bien trata de examinar los puntos de contacto más primitivos entre ellos.

Cuando escribí *El Jesus de la historia* en 1991, no estimé necesario defender la validez de aquel estudio. Pensé que la investigación sobre el Jesús histórico era una parte establecida del panorama académico. Allí me concentré en el *como* de los métodos y el *que* de los resultados. Supuesto el consenso existente entre los investigadores segun el cual los materiales sobre Jesús son originales, tradicionales y evangélicos, todos juntos en una magnífica indiferenciación, ¿*como* distinguir esos estratos con alguna integridad académica? Y, supuesto ese *como* metodologico, ¿*que* se obtiene como resultado final? Nunca pregunté *por que*. Lo pregunto aquí y ahora en el capítulo 2. ¿*Es la investigacion sobre el Jesus historico necesaria para la fe cristiana?* Mi pregunta no reza: ¿es el Jesús historico necesario para la fe cristiana? –eso podría significar el Jesus «real», conocido sólo por Dios, o el Jesus «evangelico», conocido solo por la fe–, sino: ¿es el Jesús reconstruido por la integridad academica necesario para la fe cristiana? Mi respuesta en el capitulo 2 es: para el cristianismo monastico y sarcófilo, si, para el cristianismo dualista y sarcofobo, no

CAPÍTULO 1

VOCES DE LOS PRIMEROS TESTIGOS EXTERNOS

«Cronológicamente el primer pagano que menciona a los cristianos es Plinio en el año 111, luego Tácito en el 115 y más tarde Suetonio después del 122. De estos tres, Plinio describe una situación que se da en el año 111 d.C. y Tácito trata del incendio de Roma en el 64 d.C. Pero Suetonio, además de narrar la persecución de Nerón [en el 64 d.C.], se refiere a un incidente [en el 49 d.C.] que algunos interpretan como si tuviera que ver con el cristianismo antes del incendio de Roma».

Stephen Benko, «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.», *ANRW* 2,23, p. 1.056

Tres autores romanos paganos, que escribieron con una diferencia de algunos años a principios del siglo II, coincidieron total y enfáticamente a propósito de la naturaleza de la religión cristiana. Plinio mantuvo correspondencia con Tácito y fue amigo de Suetonio; los dos primeros fueron gobernadores imperiales de los más altos escalones de la aristocracia, el último un secretario imperial de rango medio. Los tres coincidieron en que el cristianismo era una «superstición» y sólo discreparon en los adjetivos negativos más apropiados para calificar ese término peyorativo. He aquí sus calculados juicios:

«una depravada superstición llevada hasta el exceso»
(*superstitio prava, immodica*)
«el contagio de semejante superstición» (*superstitionis istius contagio*)

Cayo Plinio Cecilio Segundo, *Cartas* 10,96

«execrable superstición» (*exitiabilis superstitio*)

Publio Cornelio Tácito, *Anales* 15,44,3

«una superstición nueva y perniciosa [o: mágica]»
(*superstitio nova et malefica*)

Gayo Suetonio Tranquilo, *Vidas de los doce Césares: Nerón* 16,2

Para estos primeros testigos paganos, el cristianismo era, acumulativamente, una superstición depravada, llevada hasta el exceso, contagiosa, execrable, nueva y perniciosa. Digámoslo sin rodeos: *religión* era lo que hacían los romanos aristócratas; *superstición* era lo que hacían los demás, en especial aquellos tipos indecorosos de las regiones situadas al oriente de Italia.

Una superstición depravada

> «En general se piensa que Cicerón es el más representativo de los grandes escritores del último periodo de la República y que sus cartas proporcionan la información más reveladora sobre su tiempo. Vivió 150 años antes de que el imperio tuviera su escritor epistolar en Plinio. Éste dejó de la Roma que conoció una imagen más fiel y con menos prejuicios que cualquiera de sus contemporáneos y en él podemos ver mejor cómo vivía y pensaba un romano de su clase a finales del siglo I y principios del siglo II».
>
> Betty Radice, *The Letters of the Younger Pliny*, p. 12

Entre los escritores romanos aristócratas, donde encontramos más información sobre el cristianismo más primitivo es en los escritos de Plinio el Joven, así llamado para distinguirlo de su tío, Plinio el Viejo, comandante de la flota mediterránea occidental que murió durante la erupción del Vesubio en el año 79 EC. El emperador Trajano envió a Plinio el Joven como legado de emergencia para Bitinia-Ponto, en la costa meridional del mar Negro, una provincia turbulenta que había presentado acusaciones oficiales contra los dos gobernadores anteriores. Plinio llegó allí a finales del verano del año 111, pero murió dos años más tarde, sin haber llevado a término su misión.

En medio de su cometido encontró acusaciones contra los cristianos en una ciudad del Ponto septentrional. Es probable que aquellos ataques fueran formulados por paganos cuyos templos y sacrificios sufrían el perjuicio económico provocado por el monoteísmo cristiano. Plinio narra que el cambio de aquella situación social es, al menos, un buen resultado de sus acciones (Radice 1969:2,404-405).

> «Me consta con certeza que los templos, desiertos prácticamente, comienzan a ser frecuentados de nuevo, y que las ceremonias rituales hace tiempo interrumpidas, se retoman, y que se vende por doquier la carne de las víctimas que hasta la fecha hallaba escasos compradores. De donde es fácil deducir qué muchedumbre de hombres podría ser sanada si se aceptase su arrepentimiento» (Plinio, *Cartas* 10,96,10).

Cito detalladamente el informe que él envió a Trajano sobre aquella situación, así como también la respuesta imperial a sus preguntas. Son unas cartas de extraordinario valor. Al leerlas, advierta que éste es el momento en que la Roma pagana decidió el programa oficial de reacción que terminaría llevando a la victoria cristiana.

Las acciones de Plinio se desarrollaron en dos etapas. Primero, los que habían sido denunciados a él como cristianos eran llevados ante su tribunal (Radice 1969:2,401-403).

> «Les preguntaba a ellos mismos si eran cristianos. A quienes respondían afirmativamente, les repetía dos o tres veces la pregunta, bajo amenaza de

suplicio; si perseveraban, les hacía matar. Nunca he dudado, en efecto, fuera lo que fuese lo que confesaban, que semejante contumacia e inflexible obstinación merece castigo al menos. A otros, convictos de idéntica locura, como eran ciudadanos romanos, hacía los trámites pertinentes para enviarlos a Roma» (Plinio, *Cartas* 10,96,3-4).

Es probable que en aquellos primeros procesos se juzgara a los jefes más destacados, a los miembros más distinguidos o a los defensores más agresivos del cristianismo local. Queda la impresión de que todos ellos confesaron y murieron como mártires. Y, al parecer, los acusadores eran individuos identificados y conocidos. Pero entonces sucedió algo que hizo que el proceso pasara a una segunda etapa más seria (Radice 1969:2,402-403).

«Esas acusaciones se han propagado, como sucede ordinariamente, por el mero hecho de que se está investigando el asunto, y han aparecido diferentes formas del delito. Me llegó una denuncia anónima que contenía el nombre de muchas personas. Quienes negaban ser o haber sido cristianos, si invocaban a los dioses conforme a la fórmula impuesta por mí, y si hacían sacrificios con incienso y vino ante tu imagen, que a tal efecto hice erigir, y maldecían además de Cristo –cosas todas que, según me dicen, es imposible conseguir de quienes son verdaderamente cristianos– consideré que debían ser puestos en libertad. Otros, cuyo nombre había sido denunciado, dijeron ser cristianos y lo negaron poco después; lo habían sido, pero luego habían dejado de serlo, algunos hacía tres años, otros más, otros incluso veinte años atrás. También todos estos han adorado tu imagen y las estatuas de los dioses y han maldecido de Cristo» (Plinio, *Cartas* 10,96,4-6).

En este punto Plinio se sintió doblemente alarmado. Los denunciados eran muy numerosos y los interrogatorios, incluso bajo tortura, no habían puesto de manifiesto nada de naturaleza criminal. No había pruebas de magia, orgía, incesto, canibalismo ni ninguno de esos males ordinariamente atribuidos a los cultos disidentes por la religión pagana predominante. Había llegado el momento de informar de todo ello a Trajano y sus consejeros en Roma. Plinio hizo tres preguntas. Roma dio tres respuestas, pero no exactamente a esas tres preguntas. Hubo también una pregunta que Plinio *no* hizo, pero que Trajano respondió, reprendiéndolo implícitamente con cierta condescendencia (Radice 1969:2,400-407; añado los números).

Plinio a Trajano: «Nunca he llevado a cabo pesquisas sobre los cristianos: no sé, por tanto, qué hechos o en qué medida han de ser castigados o perseguidos. Y harto confuso (me he preguntado) [1] si no se da la discriminación en punto a la edad o si la tierna edad ha de ser tratada de modo diverso a la adulta; [2] si se debe perdonar a quien se arrepiente, o bien si a quien ha sido cristiano hasta la médula le ayuda algo el abjurar;

[3] si se ha de castigar en razón del mero nombre, aun cuando falten actos delictivos, o los delitos vinculados a dicho nombre ... Por ello, tras suspender la indagación, recurro a ti en busca de consejo. El asunto me ha parecido digno de consulta, sobre todo por el número de denunciados. Son, en efecto, muchos, de todas las edades, de todas las clases sociales, de ambos sexos, los que están o han de estar en peligro. Y no sólo en las ciudades, también en las aldeas y en los campos se ha propagado el contagio de semejante superstición. Por eso me parece que es preciso contenerla y hacerla cesar ... Muchedumbres de personas se podrían salvar si se aceptase su arrepentimiento» (Plinio, *Cartas* 10,96,2.9.10).

Trajano a Plinio: «Caro Segundo, has seguido acendrado proceder en el examen de las causas de quienes te fueron denunciados como cristianos. No se puede instituir una regla general, es cierto, que tenga, por así decir, valor de norma fija. [1] No deben ser perseguidos de oficio. Si han sido denunciados y han confesado, han de ser condenados, [2] pero del siguiente modo: a quien niegue ser cristiano y haya dado prueba manifiesta de ello, a saber, sacrificando a nuestros dioses, aun cuando sea sospechoso respecto al pasado, ha de perdonársele por su arrepentimiento. [3] En cuanto a las denuncias anónimas, no han de tener valor en ninguna acusación, pues constituyen un ejemplo detestable y no son dignas de nuestro tiempo» (Plinio, *Cartas* 10,97).

La descripción de Plinio es bastante extraordinaria. Si yo la hubiera leído en un escrito cristiano, es probable que la hubiera atribuido a la exuberancia misionera o a la propaganda numérica. Se dice que el número de los cristianos era más que suficiente para perjudicar a la economía y la sociedad paganas. Y también estaban presentes en los diversos rangos, edades, lugares y en ambos sexos.

Pero la réplica imperial también es muy extraordinaria. La primera respuesta de Trajano es una contestación indirecta a la tercera pregunta de Plinio. Responde de manera implícita que el propio nombre de *cristiano* es ya un crimen –como ser miembro de un grupo ilegal–. Pero, por otra parte, esos «criminales» no deben ser investigados. La segunda respuesta de Trajano es una contestación directa a la segunda pregunta de Plinio. Hay que perdonar a los cristianos si se arrepienten y se retractan. Por último, Trajano no responde a la primera pregunta de Plinio, sino que lo amonesta implícitamente por haber actuado basándose en acusaciones anónimas. ¡Es evidente que el cristianismo es un tipo de crimen muy especial! La respuesta imperial estableció tres principios que servirían de guía durante ciento cincuenta años de política imperial oficial hacia el cristianismo. No hay que investigar a los cristianos. No hay que castigarlos si se arrepienten. No hay que aceptar acusaciones anónimas. Cuando, a mediados del siglo III, se cambió esa política para pasar a la persecución indagadora, ya era

demasiado tarde para el paganismo romano. Pero, en cualquier caso, con el triunfo de la decencia humana sobre la lógica legal, nos muestra lo mejor de Plinio, Trajano y Roma.

Cuando explica a Trajano que no ha encontrado ni una sola prueba de malas acciones en las asambleas cristianas (sino, en realidad, todo lo contrario), Plinio nos ofrece esta preciosa descripción de lo que, cuando menos, era una forma local del cristianismo un siglo después de la muerte de Jesús (Radice 1969:2,402-405).

> «Decían que todo su [de los cristianos acusados] error o falta se limitaba a estos puntos: que en determinado día se reunían antes de salir el sol y cantaban sucesivamente himnos en honor de Cristo, como si fuese Dios; que se obligaban bajo juramento, no para crímenes, sino a no cometer robo ni adulterio; a no faltar a la promesa, a no negar el depósito: que después de esto acostumbraban separarse, y que después se reunían para comer en común manjares inocentes; que habían dejado de hacerlo después de mi edicto, por el cual, según tus órdenes, prohibí toda clase de reuniones. Esto me ha hecho considerar tanto más necesario arrancar la verdad por la fuerza de los tormentos a dos *diaconisas*, cuanto que decían estaban enteradas de los misterios del culto; pero sólo he encontrado una depravada superstición llevada hasta el exceso» (Plinio, *Cartas* 10,96).

Abordaré dos puntos de esta descripción. Primero, las dos diaconisas sin nombre fueron torturadas presumiblemente hasta la muerte porque, dado que no tenían nada malo que admitir, ¿cómo, estando ya próxima la muerte, iban los torturadores a saber cuando tenían que detenerse? Pero Plinio era, entre los aristócratas romanos, el más decente que cabría imaginar y, entre los gobernadores romanos, el mejor que cabría encontrar. «Algunas personas humildes», observa Betty Radice, «tenían razón para estarle agradecidas: su vieja niñera por una pequeña finca ... un condiscípulo de Comum por una suma sustanciosa para elevar su posición social ... la hija de un amigo por una dote ... y un apreciado liberto por unas vacaciones en el extranjero para mejorar la salud»; y él estaba dispuesto «a reducir los alquileres de los arrendatarios cuando corrían malos tiempos ... hacer concesiones a los contratantes que sufrían pérdidas cuando la vendimia era mala ... y [él] en una ocasión consideró seriamente la posibilidad de introducir la experiencia del pago de la renta compartiendo los frutos» (1963:23, 24). Las diaconisas fueron eliminadas sumariamente y son mencionadas en la carta de Plinio sólo para probar la exactitud de su información. La tortura para obtener información fue aplicada por el gobernador romano más humano del que tenemos noticia. Por consiguiente, recuerde a Plinio y las diaconisas siempre que piense en Pilato y en el campesino Jesús. Para las autoridades, el estatus de Jesús no estaba muy por encima del de esas diaconisas y, en cualquier caso, Pilato no era como Plinio.

El segundo punto tiene que ver más con mi interés presente. Del relato anterior cualquier lector sacaría fácilmente la conclusión de que los cristianos recibieron su nombre de Cristo. El relato ofrece informaciones muy importantes

sobre la vida y la liturgia cristianas al menos en un rincón del imperio romano a principios del siglo II, pero no nos dice quién es ese Cristo, de dónde viene o cómo estaban vinculados los cristianos con él. Ni Plinio, el primero de nuestros tres testigos paganos, ni Suetonio, el tercero, nos dan esa información. A propósito de la identidad de Cristo y la conexión entre Cristo y los cristianos dependemos, entre estos tres autores, sólo de Tácito.

Un contagio que se propaga

> «Para Tácito, que en ciertos aspectos fue un perfecto idiota, sólo existían realmente los pocos millares de personas que formaban su círculo».
>
> Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 384*, p. 58

> «Quizá se pueda afirmar que Tácito fue el mayor de los historiadores romanos y el último de los grandes sabios del paganismo romano».
>
> Ronald Mellor, *Tacitus*, p. 163

Primero salió la luna llena del solsticio de verano; después se declaró el incendio, en la noche del 18 al 19 de julio del año 64 EC. El fuego comenzó a propagarse entre las tiendas, los almacenes y las tabernas en el extremo occidental del Circo Máximo y avanzó por aquel gran hipódromo, como cuadrigas tiradas por caballos desbocados, enfilado a través de hileras de árboles y espacios abiertos por el valle entre el Palatino al norte y el Aventino al sur. En el extremo oriental de ese valle el fuego giró hacia el norte por otro valle, entre el Palatino y el Celio, y fue por fin controlado después de seis días por un cortafuego previamente abierto a los pies del Esquilino. Entonces se declaró de nuevo en un área separada al norte de la colina del Capitolio y durante tres días amenazó, sin conseguirlo, con penetrar en los espacios abiertos del Campo de Marte, cuyos edificios públicos albergaban a los aterrorizados sin techo del centro de la ciudad de Roma. Después de aquellos nueve días sólo cuatro de los catorce barrios de Roma no se habían visto afectados, tres habían quedado totalmente destruidos y los otros siete gravemente dañados. Pero los grandes templos del Capitolio, los antiguos edificios del Foro y posiblemente los tugurios de la Subura quedaron intactos. Al describir este incendio, Tácito menciona a los cristianos y al referirse a ellos nos habla sobre Jesús.

Tácito vio claramente el mal manifiesto y más superficial en las personas y los individuos, pero no el mal escondido y más profundo en las estructuras y los sistemas. Y debido a ello buscó las raíces de la decadencia romana, no en su imperio, sino en sus emperadores, y no reconoció nunca que éstos no eran sino la personificación de aquél. En sus *Historias*, escritas en la primera década del siglo II, relató la decadencia y la caída de los Flavios, la segunda dinastía imperial

de Roma, de Vespasiano a Domiciano, del año 69 al 96. En sus *Anales*, escritos en la década siguiente, repitió ese proceso para la familia Juliano-Claudia, la primera dinastía imperial de Roma, de Tiberio a Nerón, entre los años 14 y 68. En el primer relato nunca mencionó a Jesús y resumió la situación en Palestina del año 14 al 37 comentando, en *Historias* 5,9,2: «bajo Tiberio todo estaba tranquilo» [*sub Tiberio quies*]. Pero en el segundo relato, en la presentación de Nerón en *Anales* 15,44,2-3, mencionó el gran incendio de Roma en julio del año 64. La aterrorizada población buscó un chivo expiatorio y lo encontró en la persona de Nerón que, cuando se declaró el incendio, se encontraba ausente de Roma en la ciudad costera de Antium (actualmente famosa como Anzio). El propio Nerón hizo recaer la culpa sobre «los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias», *posiblemente* porque esos cristianos estaban concentrados sobre todo en las áreas de dos valles pantanosos que no se vieron afectadas por el fuego, dentro del Trastevere con salida por la Via Aurelia hacia el oeste y fuera de Porta Capena con salida por la Via Appia hacia el sudeste. Tácito explicó quiénes eran los cristianos en función de su conexión con Jesús en *Anales* 15,44 (Moralejo 2,244 [= Jackson et al. 4,282-283]; los números y los títulos son míos):

> «[1. *Movimiento*] Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, [2. *Ejecucion*] había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; [3. *Continuacion*] la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo [4. *Expansion*] no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y verguenzas».

Primero, el *movimiento*. Tácito fue un tanto lacónico en este primer punto; por ello si nos atenemos exclusivamente a su información, no queda totalmente claro si el propio Jesús fundó el movimiento antes de morir o si fueron sus seguidores quienes lo hicieron después de la muerte de Jesús.

Después, la *ejecucion*. En el curso de seis campañas de excavación en Cesarea Marítima, sede de las autoridades del imperio romano en la nación judía, una expedición arqueológica italiana descubrió en 1961 un bloque dedicatorio de piedra caliza local que contenía los dos nombres de la cita anterior –Tiberio y Poncio Pilato– en latín. Aun en su condición actual, muy deteriorada, en la primera línea se puede leer «Tiberieum», al parecer un edificio dedicado a ese emperador; la segunda y tercera líneas mencionan a «[Po]ncio Pilato» el «[pre]fecto de Judea» como dedicante, y en la cuarta línea, eliminada, debió estar escrito el verbo *hizo, dio* o *dedico*. Tácito simplemente proyectó el título de *procurator*, corriente desde la época del emperador Claudio (41-54), en la época de Pilato, que fue *prefecto* en aquel periodo anterior.

Mas tarde, la *continuacion*. La tercera frase clarifica la sentencia anterior. El objetivo de la ejecucion de Jesús fue detener un movimiento *ya iniciado por el*, pero no lo consiguió. Para Tácito, la continuación era como el avance de una enfer-

medad que la medicina pensaba que había eliminado. El propósito de la ejecución había fracasado, pero ello hizo de Cristo el fundador del nombre *cristiano*.

Por último, la *expansión*. Aquí Tácito dejó que su aversión y su desprecio hacia el cristianismo se manifestaran más abiertamente. El movimiento no sólo continuó en Judea sino que se propagó hasta la misma Roma, donde termina llegando todo lo podrido. Y allí –si Tácito lo hubiera sabido– estaba el futuro. En *Finnegans Wake*, James Joyce hace un juego de palabras con la expresión *acortar una larga historia* y, pensando en Tácito a propósito de Irlanda, y no del cristianismo, lo llama «nuestro equivocado acortador de historias». Exactamente.

De estos tres testigos externos paganos, sólo Tácito nos informa breve pero claramente acerca de Jesús, su movimiento y su ejecución, y acerca de cómo, a pesar de aquella sentencia, el movimiento no sólo continuó sino que se propagó desde Judea hasta Roma. Esos mismos cuatro puntos también fueron observados ya antes de finales del siglo I por otro testigo externo, no pagano sino judío, el historiador Flavio Josefo.

Un amor intacto

> «Flavio Josefo, o José ben Matías ... constituye a todas luces la principal fuente de la historia del pueblo judío durante el siglo I EC».
>
> Harold W. Attridge, «Josephus and His Works», p. 185
> [citado en Crossan 2000:129]

> «Josefo ... puede inventarse cosas, exagerarlas, hacer excesivo hincapié en ellas, distorsionarlas, eliminarlas y simplificarlas; pero, de vez en cuando, también dice la verdad. A menudo, sin embargo, no es posible determinar cuándo hace una cosa y cuándo otra».
>
> Shaye J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome*, p. 185
> [citado en Crossan 2000:129]

Tanto Tácito como Flavio Josefo fueron historiadores aristócratas, uno de la nobleza consular romana y el otro de la elite sacerdotal judía. Ambos vivieron poco más de sesenta años, pero Cornelio Tácito, que nació hacia el año 55, era más joven que Flavio Josefo, que nació hacia el año 37. Ambos permanecieron profundamente fieles a sus orígenes: Tácito a los ideales senatoriales de la república romana y Josefo a los ideales sacerdotales de la teocracia judía. Pero ambos podrían haber sido acusados de colaboración con la tiranía imperial, y los dos podrían haber respondido que esa colaboración era preferible al suicidio. Cuando otros mueren por hablar, los que viven por guardar silencio al menos tienen que recordar y contar. Así, Tácito: «La memoria misma hubiéramos perdido, juntamente con la voz, si en nuestro poder estuviera el olvidar tanto como el callar» (*Agrícola* 2). Y Josefo: «¡Que nunca viva yo como prisionero de guerra en una situación tal que reniegue de mi origen o me olvide de las tradiciones de mis antepasados!» (*La guerra de los judíos* 6,107).

Incluso podrían haberse encontrado en Roma, porque allí, entre los años 70 y 90, bajo la nueva dinastía de los Flavios, la carrera de Tácito acababa de empezar y la de Josefo llegaba a su apogeo. Si se hubieran encontrado, es probable que no se hubieran apreciado mutuamente; pero las exigencias del honor aristocrático y los dictámenes del patronazgo imperial hacían del respeto cortés una alternativa mucho mas prudente que el desprecio manifiesto. Tácito, movido tanto por un etnocentrismo general como por un antisemitismo específico, afirma que «[los judíos] abrigan contra todos los demás un odio hostil» (*Historias* 5,5,1). Pero Josefo defiende a su pueblo porque tiene «leyes ... que no enseñan la impiedad sino la piedad más verdadera ... que no invitan al odio sino a la participación de todos en los bienes» (*Contra Apion* 41). Pero coincidían por completo en una breve información sobre Jesús, expresada con cerca de cuarenta palabras en el latín de Tácito y con sesenta en el griego de Josefo: hubo un *movimiento*, hubo una *ejecucion*, hubo una *continuación* y hubo una *expansion*. Pero esa información sobre Jesús se da de pasada, y los dos escritores están fundamentalmente interesados en acontecimientos imperiales de primera importancia y en horizontes históricos más amplios.

El interés de Tácito estaba puesto en la degeneración dinástica, la corrupción imperial y en cómo «las mentes de los tiranos ... [muestran] los desgarrones y las heridas ... [por] la crueldad, las pasiones y los malos designios» (*Anales* 6,6). El interés de Josefo estaba puesto en el mal gobierno de los procuradores, en la reacción popular y en cómo esos disturbios acabaron por iniciar una rebelión contra Roma en la nación judía. Pero los dos señalaron los mismos cuatro puntos sobre Jesús y esto es lo que ahora me interesa. Antes de examinar el texto de Josefo, es preciso ofrecer dos informaciones preliminares.

En primer lugar, el solapamiento. Las dos obras principales de Josefo –*La guerra de los judios*, escrita a finales de los años 70 y principios de los 80 del siglo I, y *Antiguedades judias*, escrita a principios de los 90– se solapan en lo que respecta a la historia del periodo que va desde mediados de la década de 160 AEC hasta principios de los años 70 EC. En otras palabras, dan dos versiones de acontecimientos sucedidos en la nación judía durante gran parte de ese siglo I. Siempre hay que valorar atentamente las ausencias, los cambios y las divergencias entre esos dos relatos para comprender las inclinaciones, los prejuicios y el propósito. La sección sobre Poncio Pilato en *La guerra de los judios* 2,169-177 menciona sólo dos disturbios populares provocados por su mal gobierno. No se dice nada sobre Jesús. Cuando vuelve a narrar ese mismo periodo en *Antiguedades judias* 18,55-59, Josefo introduce dos cambios importantes, que son significativos para el contexto de su relato sobre Jesús.

En segundo lugar, el contexto. Primero aumenta a tres los disturbios sucedidos en tiempos de Pilato, terminando con uno nuevo, que costó el cargo a Pilato y podría haberle costado la vida si el emperador Tiberio no hubiera muerto antes de que él llegara a Roma para ser juzgado. Este conjunto de tres disturbios en tiempos de Pilato es semejante en el hecho de que las autoridades implicadas son las únicas culpables de los tumultos. Pero entonces Josefo inserta, entre los dos casos mas antiguos de 18,55-64 y el nuevo de 18,85-89, otros tres disturbios más en 18,63-64, 18,65-80 y 18,81-84. Este segundo conjunto también es semejante,

pero de modo contrario al primer conjunto. Ahora no son las autoridades sino los protagonistas los que parecen más culpables de los desórdenes. El primer tumulto de este nuevo conjunto concierne a Jesús, lo cual es bastante apropiado, ya que apareció en tiempos de Poncio Pilato. Pero las dos inserciones siguientes son bastante extrañas. Ambas narran disturbios, es cierto, pero no en Jerusalén sino en Roma. En uno de los relatos, sacerdotes de la diosa egipcia Isis ayudan a un aristócrata libertino a seducir a una matrona romana de alta cuna llamada Paulina. Como castigo, los sacerdotes culpables son crucificados y su templo es destruido. En el otro relato «un judío, huido de su patria por haber sido acusado de transgredir determinadas leyes y por temor al consiguiente castigo, quien era un malvado en grado extremo» (18,81), conspiró para estafar a una prosélita judía aristócrata llamada Fulvia unos regalos destinados al Templo de Jerusalén y el resultado fue que, como castigo, fueron expulsados de Roma «la totalidad de los judíos» (18,81). La yuxtaposición de disturbios por causa de Pilato y disturbios en Roma, de esos relatos de fraude criminal y del relato de Jesús, da a éste un contexto más bien negativo. ¿Fue éste el propósito y la intención de Josefo? ¿Hay que juzgar el relato sobre Jesús en relación con los dos incidentes que lo siguen? Para Josefo, es perfectamente posible que Jesús, los sacerdotes de Isis y el «malvado» judío fueran tres advertencias de cómo los disturbios públicos y los castigos oficiales pueden estar causados por la mala conducta religiosa individual.

En tercer lugar, el texto. Aunque el contexto haya sido dispuesto deliberadamente para arrojar una luz negativa sobre el relato de Jesús, el propio texto, en *Antiguedades judias* 18,63-64, pone mucho cuidado en mantener la neutralidad. Pero, por encima de todo, hay que observar los mismos cuatro elementos que encontramos antes en el resumen de Tácito:

> «[1. *Movimiento*] Por estas fechas vivió Jesús, un hombre sabio, *si es que procede llamarlo hombre*. Pues fue autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que aceptaban la verdad con agrado. Y fueron numerosos los judíos e igualmente numerosos los griegos que ganó para su causa. *Este era el Cristo*. [2. *Ejecucion*] Y aunque Pilato lo condenó a morir en la cruz por denuncia presentada por las autoridades de nuestro pueblo, [3. *Continuacion*] las gentes que lo habían amado anteriormente tampoco dejaron de hacerlo después, *pues se les aparecio vivo de nuevo al tercer dia, milagro este, asi como otros mas en numero infinito, que los divinos profetas habian predicho de el*. [4. *Expansion*] Y hasta el día de hoy todavía no ha desaparecido la raza de los cristianos, así llamados en honor a él».

El informe de Josefo es más detallado que el de Tácito, pero hay que fijarse en las frases que he escrito en cursiva. Son tan manifiestamente cristianas que algunos eruditos piensan que todo el párrafo sobre Jesús es una interpolación cristiana más tardía No obstante, aunque los editores cristianos insertaran delicadamente esas frases escritas en cursiva más tarde para hacer la descripción más positiva, el contenido básico del pasaje es, con toda probabilidad, original. Cuando las frases cuestionables son omitidas, lo que queda corresponde al esti-

lo y al lenguaje característicos de Josefo. La descripción restante es tan intencionadamente neutral que me pregunto si Josefo no la escribió pensando más en los cristianos y judíos de la Roma de su tiempo que en quienes los habían precedido hacía más de sesenta años. Esta posibilidad surge no sólo de la imparcialidad de su descripción, sino también de la expresión: «fueron numerosos los judíos e igualmente numerosos los griegos». Es cierto que esto corresponde a la situación histórica de los años 90 en Roma, no a la de los años 20 en Palestina.

Analicemos ahora los cuatro componentes de la descripción de Josefo. En primer lugar, el *movimiento*. Jesús es denominado y llamado «un hombre sabio», al igual que lo fueron –en los pasajes anteriores de *Antiguedades judias* 8,53 y 10,237– Salomón, «un varón sabio y dotado de toda suerte de virtudes», y Daniel, «hombre sabio y tremendamente hábil para descifrar lo oscuro y conocido por Dios solamente». Para Josefo, la sabiduría de Jesús era manifiesta, en hechos y palabras, en acciones y enseñanzas. Probablemente haya que destacar la secuencia de esta dualidad, en la que las acciones aparecen en primer lugar. Josefo describe las acciones de Jesús con una expresión griega traducida aquí por «hechos extraordinarios». Son los mismos términos griegos empleados en *Antiguedades judias* 9,182 para describir las actividades del profeta Eliseo: «hombre famoso por su justo comportamiento y claramente amado por Dios, ya que con su don de la profecía efectuó a la luz pública acciones admirables e insólitas [*o*: "hechos extraordinarios"], consideradas por los hebreos dignas de un noble recuerdo». Tomo como ejemplo de tales hechos sorprendentes o acciones insólitas el relato que Josefo narra inmediatamente después, basado más o menos en 2 Reyes 13,20-21: «Unos ladrones arrojaron al sepulcro de Eliseo a un hombre al que habían asesinado y cuando el cadáver tocó el cuerpo del profeta, cobró vida ... [pues] después de la muerte todavía tenía poder divino». Josefo también describe a Jesús como «maestro de gentes que aceptaban la verdad con agrado». Estas gentes son calificadas de manera ambigua, ya que la palabra griega traducida por «con agrado» se podría haber vertido también «fácilmente» en el sentido de «con demasiada facilidad». Josefo había usado esa misma palabra griega antes en *Antiguedades judias* 17,329 aplicándola a los crédulos seguidores de un hombre que se hacía pasar por Alejandro, el hijo ejecutado de Herodes el Grande: «La gente aceptaba voluntariamente [*o*: con agrado, ávidamente] lo que él les contaba». Con todo, a fin de cuentas Josefo ofrece un resumen mucho más útil que el lacónico comentario de Tácito.

Después, la *ejecucion*. Josefo añade también aquí nuevas informaciones importantes. La expresión «las autoridades de nuestro pueblo» (*literalmente*: los hombres principales entre nosotros) podría, por sí sola, referirse a los jefes aristócratas sacerdotales o laicos de la nación judía, pero en este caso *podria* inclinarse ligeramente hacia la posibilidad sacerdotal. En *Antiguedades judias* 18,120-123 Vitelio, el gobernador pagano de Siria, acompañado por Herodes Antipas, el tetrarca judío de Galilea y Perea, iba a marchar con las legiones sirias «a través de Judea». «Los hombres principales [de la nación judía]» les suplicaron que no lo hicieran, porque sus estandartes militares mostraban efigies paganas ofensivas. Vitelio estuvo de acuerdo e incluso fue en persona a ofrecer sacrificios en Jerusalén. Al menos en este caso concreto la expresión «los hombres principales»

significa ciertamente las autoridades del sumo sacerdocio. Pero la expresión en sí misma designa simplemente a los aristócratas, los líderes, las autoridades. En el *Libro del título* [*Kitāb al'Unwān*], una historia universal escrita en árabe a mediados del siglo X por Agapio, obispo melkita de Hierápolis, en Frigia (Asia Menor), hay una cita de este texto de Josefo, pero todo lo que dice es: «Pilato lo condenó a morir en la cruz». Ahora bien, lo más probable es que esta cita sea una paráfrasis de la versión completa, y no una versión independiente, más original y más fidedigna. Así pues, para Josefo hubo, en el más alto nivel, una conjunción de la acusacion aristócrata judía y la ejecución imperial romana.

Después, la *continuacion*. La descripción que Josefo hace del tercer paso es, una vez más, bastante neutral e imparcial –una vez que suprimimos esas interpolaciones cristianizadoras más tardías que he escrito en cursiva–. Él explica la continuación no como un contagio que se propaga sino como un amor que no muere.

Por último, la *expansion*. Tácito afirma que los cristianos «toman nombre» de Cristo. Josefo dice que son llamados así «en honor a él» –es decir, en honor a «Jesus», el único nombre que ha mencionado–. Supone, desde luego, que los lectores saben que los seguidores de Jesús lo llamaban Ungido –*Cristo* en griego, *Mesias* en hebreo o arameo–. Hay también otra posibilidad. Más adelante, en *Antiguedades judias* 20,200, Josefo cuenta cómo

> «el [Anán, el sumo sacerdote] instituyó un consejo de jueces [en 62 EC, durante el interregno entre los prefectos Festo y Albino] y presentó ante él a un hombre llamado Santiago, el hermano de Jesús que era llamado el Cristo, y a algunos otros».

En este texto Josefo dice que Jesús «*era llamado* el Cristo». Es una declaración neutral, no doctrinal. Por consiguiente, es posible, pero no mucho más, que él emplease una expresión similar en las primeras frases de su mención anterior de Jesús en 18,63-64 y que aquella interpolación cristiana hubiera cambiado «Él *era llamado* el Cristo» por el enunciado confesional «Él *era* el Cristo». Con todo, en el mejor de los casos no es más que *una hipotesis*.

Entre los cuatro primeros testigos externos, Plinio y Suetonio nos hablan de los cristianos, pero no de Cristo. Sólo Josefo y Tácito nos hablan sobre Jesús o Cristo y la continuación entre él y el cristianismo. De esta continuación es de lo que trata este libro. Pero trata de formas de continuación muy especiales y precisas.

Un enfoque en la primera continuación

> «El más sorprendentemente idiosincrásico de los seguidores de Jesús de que tenemos noticia procedía de un mundo que apenas compartía en algún punto las experiencias de quienes predicaban en la apretada y

explosiva campiña de Palestina. Pablo de Tarso era un judío de la diáspora que hablaba griego. Al parecer incluso era ciudadano romano. Sus viajes misioneros lo condujeron a ciudades muy de tierra adentro en el oeste de Asia Menor. En los comienzos de la década de los 50 anduvo residiendo, durante periodos de dos años en cada una, por las grandes ciudades paganas del Egeo: Éfeso, Tesalónica, Filipos y Corinto. Fue ejecutado en Roma, en la lejana capital del imperio, alrededor del año 60».

Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad*, p. 74

En un nivel perfectamente válido los dos mil años de cristianismo, todo el culto y la cultura, la historia y la teología cristianas son una continuación de Jesús confesado como el Cristo. En otro nivel perfectamente válido los trescientos años del epígrafe anterior son una continuación de Jesús confesado como el Cristo. En un último nivel perfectamente válido aquel siglo I, antes resumido por Josefo y Tácito, es una continuación de Jesús confesado como el Cristo. Pero este libro no es un relato de los dos mil años, ni de los trescientos, ni siquiera de los cien primeros. Es, en cambio, *una investigación de la continuación discernible más primitiva y más próxima, la continuación entre el momento anterior a la crucifixión y el posterior a ella, la continuación que incluye ambos momentos y se centra en su conexión*. Las preguntas que esta indagación quiere responder son: ¿qué les sucedió a los primeros compañeros de Jesús en los días y semanas, meses y años inmediatamente posteriores a su ejecución? ¿Qué les sucedió a los creyentes en el reino de Dios cuando el Dios de ese reino no impidió la crucifixión de Jesús? ¿Qué había antes de Pablo o qué estaba presente para que Pablo lo persiguiera? Y este enfoque exige una palabra sobre el mismo Pablo.

Este libro no incluye un estudio de Pablo, aunque ciertamente contiene elementos de su vida, sus cartas y especialmente sus tradiciones pre-paulinas. Esta ausencia es bastante deliberada, pero no la entiendo como un ataque indirecto a la teología paulina. Estoy plenamente convencido de que su pensamiento representa *una* continuación perfectamente válida y muy primitiva entre Jesús y el cristianismo en un contexto muy diferente del propio del Jesús histórico. Pero decidí de entrada excluirlo de este libro por dos razones: la primera es que procuro focalizar una imaginación reconstructiva disciplinada en los que empezaron con Jesús antes de su muerte y continuaron con él después de su ejecución. *Mi interés se centra en la continuidad de los compañeros de Jesús entre los momentos anterior y posterior al Calvario*. Mi pregunta es: entre todos los aspectos disponibles de la tradición ¿cuáles muestran esa exacta continuación? La segunda razón es que la presencia segura de las cartas auténticas de Pablo seduce a los historiadores a saltar apresuradamente el periodo de principios de los años 30 y centrarse con excesiva precipitación en el periodo de finales de los años 30 y en los años 40 y 50, sobre las cuales esos textos ofrecen un testimonio sumamente precioso. Quiero poner dos ejemplos de este último fenómeno, porque fueron ellos, más

que ninguna otra cosa, los que me persuadieron para reimaginar el cristianismo que estaba presente antes de Pablo, sin Pablo y aparte de Pablo; fueron ellos los que me persuadieron para investigar lo que estaba presente para que Pablo lo persiguiera, lo que habría estado presente si él nunca hubiera existido y lo que continuó en el futuro como si él nunca hubiese existido. Mis dos ejemplos, tomados de libros recientes sobre el cristianismo primitivo, fueron escogidos no porque estos fueran libros malos, sino porque son muy buenos.

El primer libro es de Wayne E. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apostol Pablo*, publicado en 1983. «Pablo fue un hombre urbano», afirma en la primera línea del capítulo 1. «Su lenguaje lleva el aliento de la ciudad. Las parábolas de Jesús, que hablan de sembradores, malas hierbas, segadores y chozas de barro, huelen a abono y a tierra y la lengua aramea de las aldeas palestinas tiene un reflejo en el original griego. Cuando Pablo habla en sentido metafórico del olivo o de los huertos, su griego es fluido y evoca la escuela más que el campo. Pablo parece sentirse más cómodo con los tópicos de la retórica griega tomados del gimnasio, del estadio o del taller ... Durante aquellos primeros años, en la década que siguió a la crucifixión de Jesús, la cultura rural de Palestina pasó a un segundo plano y la ciudad grecorromana se convirtió en el entorno dominante del movimiento cristiano» (1988:23, 26). Dejo de lado el hecho de que el abono recién esparcido en el campo oliera probablemente mucho mejor y ciertamente hiciera mucho menos daño a la salud humana que el fétido olor de las casas y las callejuelas de la ciudad sin cloacas. En cambio, me concentro en la rapidez de ese paso del arameo al griego y de las aldeas palestinas a las ciudades romanas. Mi pregunta es: ¿cómo sucedió *esto*, y cómo pudo suceder tan deprisa, en la década posterior a la muerte de Jesús? El problema no es cómo se propagó el cristianismo de una ciudad romana a otra, sino cómo pasó de los pueblos galileos a las ciudades romanas. En otras palabras, ¿cómo salió de esos pueblos? Mi observación no es que Meeks debería haber afrontado el problema de la transición del pueblo a la ciudad. Lo único que quiero poner de relieve es que ese problema sigue planteado y es el que me interesa en este libro.

El segundo libro es de Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, publicado en 1996, que establece una distinción bastante clara entre sectas y cultos. «Los movimientos *sectarios* ... se producen debido al cisma dentro de un organismo religioso convencional, cuando las personas que desean una versión más espiritual de la fe se separan para "resituar" la religión en un nivel mas alto de tensión con su entorno ... Por otro lado, los movimientos *cultuales* no son simplemente nuevas organizaciones de una fe antigua: son *nuevos credos*, nuevos al menos en la sociedad que está siendo examinada» (33). Además, las *sectas* atraen en especial a aquellos que «si no son indigentes, cuando menos tienen una posición social inferior a aquellos que se adhieren al organismo-madre», pero los *cultos* «tienen que conseguir adeptos entre los más privilegiados» (33, 34).

Las anteriores distinciones preparan el pasaje siguiente: «Durante su ministerio, parece que Jesús fue el líder de un movimiento sectario dentro del judaís-

mo. En realidad, incluso en la repercusión inmediata de la crucifixión había poca cosa para separar a los discípulos de sus compatriotas. Sin embargo, en la mañana del tercer día sucedió algo que transformó la secta cristiana en un movimiento cultual. Los cristianos creen que aquel día Jesús resucitó de entre los muertos y que durante los cuarenta días siguientes se apareció repetidamente a varios grupos de sus seguidores. No es necesario creer en la resurrección para percibir que, porque creían en ella, los apóstoles ya no eran sólo otra secta judía. Aunque fue necesario algún tiempo para que el hecho fuera reconocido plenamente (en parte debido a la inmensa diversidad del judaísmo de aquella época), a partir de la resurrección los cristianos pasaron a ser miembros de una nueva religión, la cual añadía una cantidad tan grande de cultura nueva al judaísmo que ya no podía seguir siendo un movimiento sectario interno. Naturalmente, la ruptura completa entre la Iglesia y la Sinagoga tardó en producirse algunos siglos, pero parece claro que las autoridades judías de Jerusalén calificaron muy pronto a los cristianos como herejes fuera de los límites de la comunidad, de la misma manera que los seguidores de Moon son excluidos hoy de las asociaciones cristianas» (44-45).

Observa las salvedades necesarias para apoyar esa instantánea transformación de secta a culto: «fue necesario algún tiempo para que el hecho fuera reconocido plenamente» y «la ruptura completa entre la Iglesia y la Sinagoga tardó en producirse algunos siglos». Pero la cuestión central es ésta: ¿sucedió esa transformación instantánea? Habida cuenta de que todos los implicados eran sectarios judíos, ¿no experimentaban o describían algo que encajaba dentro de los límites normales de las presuposiciones judías? ¿No es igualmente probable que la doble atracción (y la doble falta de atracción) del cristianismo era como *secta* dentro del judaísmo, pero también como *culto* fuera del paganismo? Al final tuvo que optar por uno u otro, pero eso sucedió lenta y diversamente, en diferentes tiempos y lugares, con pasos y procesos divergentes. Una vez más nos movemos demasiado deprisa, al igual que con Meeks, del pueblo a la ciudad, también ahora con Stark, de la secta al culto. Una vez más, mi observación no es que Stark debería haber afrontado el problema de la transición de la secta al culto. Lo único que quiero poner de relieve es que ese problema sigue planteado y es el que me interesa en este libro.

Estos dos casos me ayudan a ver mi pregunta de un modo más claro. Es ésta: *¿que continuacion podemos discernir entre los companeros de Jesus antes y despues de su ejecucion?* Para los que estuvieron presentes antes de la crucifixión, ¿qué era estar presentes después de ella? ¿Cómo se encontraban *ellos* a principios de los años 30? ¿Qué rastros dejaron en textos posteriores para que los discernamos? ¿Qué trayectorias crearon en documentos más tardíos para que las examinemos? Esto es lo que quiero decir con *primera continuacion*. Es la continuación entre antes y después, la continuación de antes y después. Puedo plantear también el problema de una forma más personal. Este libro es la segunda parte más detallada posible que puedo imaginar y la continuación más detallada posible que puedo crear para mi obra anterior: *El Jesus de la historia. Vida de un campesino mediterraneo judio.*

No se interesa sólo por el Jesús histórico ni únicamente por los orígenes cristianos, sino por su interfaz, por la continuación entre aquél y éstos para los primeros compañeros de Jesús. No obstante, hay una objeción obvia: ¿cómo puedo decir algo sobre aquellos años más primitivos? ¿No es más sensato pasar, con Meeks, Stark y otros muchos, rápida y tranquilamente al estudio de Pablo y de finales de los años 30, los años 40 o los años 50? Más aún, ¿por qué tratar de reconstruir esa continuación primordial? *¿Por qué?*

CAPÍTULO 2

RECONSTRUIR EL CRISTIANISMO MÁS PRIMITIVO

«Voy a suponer que el año 40 había mil cristianos ... El 40 por ciento en cada década (o 3,42 por ciento por año) parece el cálculo más plausible del ritmo al que el cristianismo creció durante los primeros siglos ... Si nada cambió en las condiciones que sostuvieron el ritmo de crecimiento del 40 por ciento en cada década, es mejor considerar la conversión de Constantino como una respuesta a la masiva ola exponencial en desarrollo, no como su causa ... Las proyecciones revelan que el cristianismo pudo haber alcanzado fácilmente la mitad de la población [casi 34 de 60 millones de personas] a mediados del siglo IV sin milagros o conversiones en masa. Hasta ahora los mormones han trazado la misma curva de crecimiento y no tenemos conocimiento de que hayan obtenido conversiones en masa».

Rodney Stark, *The Rise of Christianity*, pp 5, 6, 10, 14.

Este epígrafe ofrece una manera de reconstruir el cristianismo primitivo, al menos por lo que se refiere a su expansión numérica. Naturalmente, la reconstrucción depende de la exactitud de aquellos primeros números. También usa datos sociológicos comparativos para verificar dos veces la expansión en función de paralelos contemporáneos. Dejo que otros decidan si esas cifras son o no correctas. Aquí las cito simplemente como un ejemplo de reconstrucción. Pero independientemente de cómo se hizo o de si es válido, es un ejemplo de reconstrucción histórica y esto suscita, especialmente hoy, la pregunta siguiente: *¿por que* es posible, válido y necesario el estudio histórico del nacimiento del cristianismo?

Historia y relato

«Una joven llamada Ann explicaba que durante una terapia había recuperado el recuerdo de terribles vejaciones cometidas durante un rito satánico por sus padres, así como el descubrimiento de su múltiple personalidad. Las cintas de vídeo y las fotografías familiares mostraban a Ann, antes de la terapia, como una joven llena de vitalidad y toda una cantante en ciernes ... "No me importa que sea verdad o no", declaró el terapeuta de Ann, Douglas Sawin. "Lo único que me importa es que oigo la verdad de la niña, la verdad de la paciente. Eso es lo importante. Lo que sucediera o dejara de suceder me trae sin cuidado". Al preguntarle acerca de la posibilidad de que el relato de su paciente fuese un delirio, Sawin no se acobardo. "Todos vivimos en un delirio, que puede ser más o menos delirante"».

Daniel S. Schacter, *En busca de la memoria*, pp. 374-375

Olvídese por un momento del Jesús histórico, los orígenes cristianos, la primera continuación entre aquél y éstos o las vidas de los compañeros antes y después de la ejecución de Jesús. Piense, en cambio, en el epígrafe anterior. A todas luces es un ejemplo particularmente horrible. Es bastante malo que Ann sufriese aquel abuso; es peor si le sucedió y no fue posible ninguna reparación. Pero ciertamente lo peor de todo –para ella, para su familia, para su sociedad– es que a juicio de su terapeuta la distinción entre hecho y ficción, fantasía e historia, no tenga ninguna importancia. Al narrar este incidente de la reciente «guerra de los recuerdos» en los Estados Unidos, Schacter escribió en una nota a pie de página: «La "verdad histórica" u objetiva ... cobra importancia cuando, como en el caso de Ann, se interpone una demanda multimillonaria contra los supuestos perpetradores» (400 nota 28). Pero ciertamente, incluso para la terapia (o *especialmente* para la terapia) y aparte de posibles o reales litigios, hay una diferencia suprema entre relatos actuales e ilusorios. Y es preciso decidir cuál es cuál. La historia *importa*. Y la historia es posible porque su ausencia es intolerable.

Historia no es lo mismo que relato. *Aun cuando toda historia sea relato, no todo relato es historia*. Imagine este caso puramente hipotético. En el tribunal, en el juicio de un hombre acusado de doble asesinato, la defensa y la acusación narran relatos muy diferentes. En uno el hombre es un asesino que debe ser condenado. En el otro es un inocente que fue falsamente acusado. Los dos abogados son narradores muy competentes y agradables, pero sólo uno de los dos relatos que cuentan en el tribunal es *historia*. El otro es error, ficción, invención, mentira. Al final, cuando el hombre sale del tribunal, es un asesino liberado o un inocente falsamente acusado. No puede ser ambas cosas. Tal vez nunca sepamos con certeza qué versión es historia-relato y cuál es relato-relato. Pero sabemos que sólo una versión es *correcta*. Y nuestra decencia, moralidad y humanidad exigen que *nunca* digamos que todo es relativo, que todo es perspectiva, exageración e interpretación, ni que, habida cuenta de que no podemos tener certeza, no tiene ninguna importancia.

Mi definición práctica de historia es ésta: *la historia es el pasado reconstruido interactivamente por el presente por medio de datos comprobados en el discurso público*. Hay veces en que sólo podemos tener perspectivas alternativas sobre el mismo acontecimiento. (*Siempre* hay perspectivas alternativas, aun cuando no las oigamos.) Pero la historia como reconstrucción pública comprobada es necesaria para reconstruir *nuestro* pasado a fin de proyectar *nuestro* futuro.

Vuelvo ahora, pero teniendo presente este trasfondo, al Jesús histórico y a los orígenes cristianos. Aquí mi objeción es más pronunciada. Dejando de lado otros materiales, tenemos cuatro relatos sobre el Jesús histórico: son los de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Y todos ellos nos hablan sobre continuación entre antes y después de la crucifixión (al menos en los primeros días). De la misma manera, tenemos cuatro relatos del Tiberio de la historia, el emperador bajo el cual Jesús fue crucificado –relatos de Veleyo Patérculo, Tácito, Suetonio y Dión Casio–. Las narraciones canónicas son todas de autores anónimos: ninguno de ellos conoció personalmente a Jesús, pero todos ellos escribieron antes de finales del

siglo I. Los informes imperiales fueron escritos por un historiador del siglo I –que afanosamente acompañó a Tiberio en las campañas germánica y panónica–, y por tres que escribieron en los siglos II y III. Si alguien subraya qué diferente aparece Jesús en Marcos y Juan, es posible replicar que Tiberio es igualmente diferente en Veleyo Patérculo (que besaba el suelo que el emperador pisaba) y en Tácito (que odiaba el aire que el césar respiraba). Además, sobre los orígenes cristianos tenemos el libro de los Hechos de los Apóstoles, que describe el cristianismo más primitivo de los años 30 a 60. Allí, sin duda, está la historia que busco, y lo único que tengo que hacer es leerla atenta y concienzudamente.

El problema es que, lenta pero certeramente, en los últimos doscientos años de investigación erudita, se ha descubierto que los *evangelios* son exactamente aquello que, abierta y honradamente, afirman ser. No son historia, aunque contengan historia. No son biografía, aunque contengan biografía. Son evangelio, es decir, buena nueva. *Buena* indica que la noticia es vista desde la perspectiva de alguien –por ejemplo, desde la interpretación cristiana, no desde la imperial–. *Nueva* indica que está implicada una revisión regular. Indica que Jesús es constantemente actualizado para nuevos tiempos y lugares, situaciones y problemas, autores y comunidades. Los evangelios fueron escritos por la fe, para la fe y desde la fe. También se ha descubierto que Mateo y Lucas usaron Marcos como fuente. Por ello ahora podemos ver, si comparamos Mateo y Lucas con su fuente marcana, la soberana libertad con que los evangelistas adoptaron y adaptaron, añadieron y omitieron, cambiaron y crearon las palabras y acciones del propio Jesús. Y si, como muchos estudiosos piensan ahora, Juan depende de esos tres autores sinópticos, tal libertad creativa es casi tan grande como sería posible imaginar. El término *sinóptico*, por cierto, indica con qué facilidad Mateo, Marcos y Lucas pueden ser puestos en columnas paralelas y vistos sinópticamente –es decir, en un sola mirada–. Además, lo que ahora separamos como evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles fue escrito originalmente como dos volúmenes del mismo evangelio. Juntos –y *hay que* leerlos juntos– narran cómo el Espíritu Santo se desplazó primero con Jesús de Galilea a Jerusalén y después se desplazó de Jerusalén a Roma. Para Lucas-Hechos, la buena nueva es que el Espíritu Santo trasladó su centro de actividades de Jerusalén a Roma. Resulta claro que el Espíritu Santo no cruzó el Éufrates hacia el norte ni el Nilo hacia el sur, sino únicamente el Mediterráneo hacia occidente. Cada uno de estos dos volúmenes, y uno ni más ni menos que el otro, es teología, no historia. Si queríamos periodismo, es problema *nuestro*. En lugar de ello recibimos evangelio. Pero es toda esta comprensión, conseguida a duras penas, de la naturaleza del evangelio en general y de las relaciones de los evangelios en particular, lo que suscita el problema histórico. ¿Qué sabemos sobre Jesús y el cristianismo más primitivo por medio de la reconstrucción histórica, es decir, mediante el testimonio discutible como discurso público?

Como he indicado antes, cuando escribí *El Jesús de la historia* en 1991 no estimé necesario defender el valor de aquella empresa. Pensé que ese estudio era una parte establecida del panorama académico. Es claro que sigo convencido de ello, pero ahora es también necesario dar razones. Después de más de veinticinco años de estudio, veo tres razones por las que es necesaria la investigación histórica sobre la vida y la muerte de Jesús, y también sobre aquellos primeros días, semanas, meses y años del cristianismo más primitivo.

La razón histórica

> «En realidad parece que la reciente ola de intentos de recuperar la persona histórica de Jesús de Nazaret refleja inadvertidamente un movimiento que alcanzó su punto culminante en el "Contrato con América" de Newt Gingrich. Hay un movimiento considerable desde los pasos muy cautelosos, dados por los investigadores alemanes en las dos primeras décadas después de la segunda guerra mundial, a la seguridad de los últimos quince años, especialmente en los Estados Unidos, el líder victorioso del mundo capitalista. Quizás no sea casual que casi todas las principales obras recientes sobre el Jesús histórico hayan sido escritas por estudiosos estadounidenses».
>
> Helmut Köster,
> «The Historical Jesus and the Cult of the *Kyrios Christos*», p. 14

La primera razón es histórica y la propongo en debate con artículos recientes de Dieter Georgi y en especial de Helmut Köster. Es el principio de Mallory, pero aplicado a figuras históricas, no a montañas elevadas. Las personas escalan el Everest porque está ahí; y estudian a Jesús porque está ahí. Jesús y sus primeros compañeros son figuras históricas y pueden ser estudiados históricamente por cualquiera que tenga competencia apropiada. Esto no dice sobre los primeros cristianos ni más ni menos de lo que se podría decir sobre Sócrates y sus adversarios o sobre Julio César y sus asesinos.

Es obvio que siempre hay una dificultad general cuando el presente contemporáneo examina el pasado distante. No es que *nosotros* seamos tan diferentes de *ellos*, como si todos *nosotros* fuésemos un solo *nosotros* unificado y todos *ellos* fuesen un solo *ellos* unificado. Es probable que haya tanta divergencia entre nosotros-modernos como hubo entre ellos-antiguos. Dos individuos de lugares diferentes en nuestro mundo contemporáneo actual pueden estar mucho más distantes entre sí que dos individuos de épocas diferentes en los mundos antiguo y moderno. Éste no es el problema. El problema es que *nosotros* sabemos qué sucedió, *nosotros* sabemos cómo pasó todo, al menos desde entonces hasta ahora. *Nosotros* conocemos el futuro de *su* pasado. Por ejemplo, ¿cómo reconstruiríamos la crucifixión de Jesús *si* no conociéramos las descripciones evangélicas, las visualizaciones artísticas, las celebraciones musicales y dos mil años de culto cristiano? Lo que hace que todo resulte igual, por supuesto, es que *nosotros* no conocemos el futuro de nuestro *propio* presente. A medida que interiorizamos la igno-

rancia de nuestros predecesores del-pasado-al-presente, tomamos conciencia de nuestra propia ignorancia del-presente-al-futuro. Pero esto no es más que el problema general y el don general de toda historia antigua.

También hay un problema especial cuando están implicadas la creencia o la increencia religiosa, la entrega o la aversión, el amor o el odio. Albert Schweitzer, que escribió hace casi un siglo cuando la investigación sobre el Jesús histórico estaba ya a medio camino, dividió a los investigadores en *enemigos* (los que *odian*) y *amigos* (los que *aman*), porque «es imposible componer una de esas vidas sin verter en ella todo el amor o todo el odio de que es capaz su autor» (1990:54). Primero describe a los que odian a Jesús y su obra: «Las vidas de Jesús más grandiosas han sido escritas con odio ... Su odio no se dirigía tanto a la persona como al nimbo sobrenatural con que se dejó rodear y con que se le rodeó de hecho. Tales autores quisieron presentarlo como un simple hombre, liberarlo del lujoso manto que cubría su figura y volverlo a vestir con los andrajos con que caminó por las tierras de Galilea. Precisamente ese odio los capacitó para contemplar la historia con mayor claridad. Su trabajo impulsó el avance de la investigación mucho más que el de todos los otros autores juntos» (1990:54). Se refiere aquí especialmente a Hermann Samuel Reimarus, que vivió de 1694 a 1768, pero cuyas obras sólo fueron publicadas anónimamente después de su muerte. También se refiere a David Friedrich Strauss, que vivió de 1808 a 1874 y cuyas obras fueron publicadas al comienzo de su carrera universitaria –una proeza que inmediatamente terminó con ella–. Schweitzer describe después a los que aman a Jesús: «Pero a aquellos otros que quisieron volver a la vida de Jesús por el camino del amor, les fue más difícil ser sinceros. La investigación de la vida de Jesús se convirtió dentro de la teología en una escuela de honestidad ... Para ellos fue una suerte que sus sentimientos oscurecieran a veces su visión crítica de tal modo que, sin dejar de ser honestos, pudieron confundir nubes blancas con lejanas cordilleras» (1990:55). ¿Son el odio y el amor, la polémica y la apologética, las alternativas inevitables para la investigación sobre el Jesús histórico y, si es así, no prejuzga cada opción los testimonios en direcciones iguales pero contrarias? Jesús fue recibido con creencia e increencia, con aceptación e indiferencia, con adoración y crucifixión. ¿No es posible poner hoy entre paréntesis ambas respuestas y reconstruir cuál pudo ser la situación hace dos mil años si se pusieran entre paréntesis? ¿Qué dijo e hizo que provocó respuestas tan divergentes?

Estas dos dificultades no invalidan las reconstrucciones. Sólo las dificultan. Pero a los historiadores les suceden cosas extrañas cuando el tema es Jesús. Un ejemplo será suficiente. Lo cito para subrayar que, si la reconstrucción histórica es con frecuencia un campo de minas, la reconstrucción del *Jesús* histórico es sólo minas, sin campo.

En un artículo publicado en 1992, Dieter Georgi aplicó a los exegetas bíblicos el mismo tipo de crítica histórica que nosotros aplicamos regularmente a nuestros textos antiguos. Argumentó que las preocupaciones de Reimarus, por ejemplo, no eran sólo idiosincrasias personales o emocionales, sino que estaban impulsadas por fuerzas sociales e históricas que se hallaban fuera no sólo de su control, sino también de su conocimiento. No obstante, todo ello empezó mucho

antes de Reimarus, «en la Europa meridional y occidental de los siglos XI y XII». A partir de esos momentos iniciales, «la teología de la vida de Jesús se desarrolló más en estrecha interacción con la evolución socioeconómica e ideológica de la burguesía europea, como uno de sus motores y también de su conciencia. La formación de burgueses conscientes y responsables requería un ideal capaz de inspirar y orientar a los individuos que representarían y configurarían la nueva visión social. La teología de la vida de Jesús en desarrollo proporcionaría ese estímulo germinal» (56). Y ese ímpetu social continuó hasta mediados y finales del siglo XX. «El origen de la llamada Nueva Investigación [sobre el Jesús histórico] a principios de la década de 1950, su propagación más bien explosiva, no sólo en Alemania sino también por todo el mundo, y su duración continuada fueron y son todavía una completa sorpresa para el historiador, al menos superficialmente. No hubo nuevos métodos ni intuiciones metodológicas verdaderamente nuevas, textos nuevos ni cualquier otro nuevo testimonio histórico que guardase relación directa con los problemas de la autenticidad histórica de la tradición sobre Jesús ... Para la Nueva Investigación el reino de Dios sigue siendo un elemento central: el tema que desde la Edad Media había sido tan fértil para el desarrollo de la conciencia burguesa ... Percibo la causa principal en la continua situación social e histórica de toda la investigación sobre el Jesús histórico, es decir, su localización en la evolución de la conciencia burguesa, no sólo como un ideal sino como una expansión de un momento socioeconómico y político. La simultaneidad de la Nueva Investigación con el final de la *New Deal* y la restauración de la burguesía en los Estados Unidos y en Alemania después de la segunda guerra mundial y dentro de las fronteras de una comunidad burguesa del Atlántico centrada en el mercado no es accidental» (80, 82, 83).

Dos comentarios inmediatos. Primero, no sé cómo una tesis tan radical puede ser verificada o refutada. Tiene la ventaja de no poder ser refutada y la desventaja de no poder ser comprobada. Pero, en cualquier caso, aunque sea absolutamente verdadera, sólo muestra que los factores socioeconómicos y los subrayados religiosos se entrelazan mutuamente. Y esto es ciertamente correcto. Segundo, el análisis de Georgi permanece en el ámbito descriptivo y no en el preceptivo. Sea lo que fuere lo que él piense sobre el auge de la clase media burguesa euro-americana o sobre el desarrollo de la investigación erudita en torno al Jesús histórico, su crítica es neutral en el tono e imparcial en la descripción. Supongo que, aun cuando su examen sea totalmente correcto, la descripción no es acusación.

Helmut Köster aceptó el argumento de Georgi y lo extendió, más allá de la descripción, hacia la acusación. Primero, cita la conclusión de Georgi y está de acuerdo con ella: «El retorno, después de la segunda guerra mundial, del interés por la vida de Jesús puede, por tanto, ser visto como la consecuencia de la restauración del *establishment* burgués, en el que la vida de un individuo importante proporciona el modelo que imitar para su justificación moral o su crítica, aunque sea revolucionaria» (1995:14; compárese con 1994b:539). Por cierto, si la investigación sobre el Jesús histórico proporciona una vida que puede *tanto* justificar

moralmente *como* criticar radicalmente los valores de la clase media, ciertamente merece la pena investigar cómo es posible semejante contradicción. Es probable que el estudio de esa cuestión nos diga mucho sobre el Jesús histórico y el cristianismo más primitivo, sobre nosotros mismos como historiadores o cristianos y sobre todo lo demás entre uno y otro. Segundo, en el texto que sirve de epígrafe a esta sección Köster amplía a su contexto norteamericano contemporáneo el análisis que hace Georgi de la investigación sobre el Jesús histórico. No estoy seguro de comprender esa aplicación, pero la asociación con Newt Gingrich y el «Contrato con América» no parece un cumplido. Por último, Köster concluye otro artículo reciente de esta guisa: «Los problemas políticos, sociales y ambientales de nuestra época no se resolverán por la investigación siempre renovada sobre la personalidad ejemplar de Jesús y su sabiduría, a fin de legitimar la búsqueda individual de perfección y éxito. Un nuevo paradigma que defina los parámetros de un nuevo mundo que no sea explotador, y que incluya también las voces de personas no pertenecientes al mundo occidental, acabará librándonos de la investigación sobre el Jesús histórico. Puede parecer entonces que la comparación de la proclamación paulina del fracaso de Dios en el mundo de los asuntos humanos como momento decisivo de los tiempos en comparación con el éxito del imperialismo escatológico de Augusto es un tema más meritorio que el de la investigación sobre el Jesús histórico» (1994b:544-545).

Esto es bastante claro y muy correcto sobre la proclamación paulina. Roma había crucificado oficialmente a Jesús bajo el derecho de ejecutar, legalmente determinado e imperialmente aprobado, de un gobernador. Pero el Dios judío de la justicia cósmica estaba de parte de Jesús y, por tanto, contra Roma, a pesar de toda la propaganda utópica de ésta sobre el origen divino de Augusto, su divinización personal y su establecimiento de la fertilidad, la prosperidad y la paz romanas. Visiones escatológicas divergentes estaban en guerra entre sí, el evangelio cristiano en conflicto con el evangelio romano. Köster tiene en esto toda la razón. Pero ¿por qué situar al Pablo histórico contra el Jesús histórico? ¿Y si la investigación sobre el Jesús histórico no tratara sobre la «búsqueda individual de la perfección y el éxito» o sobre la «personalidad ejemplar» de Jesús, sino sobre el «nuevo mundo» del Dios judío encarnado como justicia humana que se opone al Dios pagano encarnado como imperialismo romano? ¿Por qué situar al Jesús histórico, por el hecho de que tenemos que reconstruirlo, contra el Pablo histórico, como si no tuviéramos que reconstruirlo?

Con todo, al hacer estos comentarios, soy profundamente consciente de la divergencia de sensibilidades entre Köster y yo. Él es alemán y luterano; yo soy irlandés y católico romano. Además, en la década de 1940 vivimos en mundos muy diferentes, pues yo me encontraba en un lugar mucho más seguro (pero no necesariamente más respetable), el refugio protegido de un imperio rechazado. Tampoco esto hace que uno de nosotros tenga razón y el otro esté equivocado, pero nos da sensibilidades religiosas, políticas y autobiográficas diferentes. Yo no emprendo la investigación sobre el Jesús histórico como una búsqueda de «la gran personalidad humana e incluso sobrehumana» (1992:13) o de la «"unici-

dad" de las palabras y el ministerio de Jesús» (1994b:541). Tampoco veo, como Koster, el fantasma de Hitler acosando inevitablemente ese estudio. Como ejemplo, él rechaza el término «movimiento de Jesús» con esta comparación explícita: «Parece que la palabra "Iglesia" tiene connotaciones muy negativas; "movimiento" parece hoy preferible. No puedo dejar de recordar que Hitler y los nacionalsocialistas calificaron su empresa con el nombre de "movimiento"» (1992:6 nota 14). Y otra vez más tarde, pero aún más incisivamente: «El término "movimiento" tiene implicaciones políticas problemáticas –podemos recordar el [movimiento nazi]– ... E. Schussler Fiorenza ... usa la designación "movimiento de Jesús" en todo su libro [*En memoria de ella*] y lo caracteriza como "un movimiento de renovación en el seno del judaísmo"» (1994a:544 y nota 19). Pregunto, para que respondan otros menos implicados: ¿es esa asociación de *movimiento* nazi y *movimiento* de Jesús un comentario justo o siquiera decente?

Admito, finalmente, que sospecho de los que insisten en que Jesús no puede ser reconstruido historicamente. Y sospecho igualmente si esa afirmacion es hecha abierta e inicialmente o si es la conclusión implícita despues de enumerar todas las dificultades involucradas. ¿Por qué, entre todas las figuras históricas, sólo Jesús está cubierto por una nube de desconocimiento y un manto de invisibilidad protectora? Esa aserción del agnosticismo histórico no parece más que una forma negativa de afirmar un estatus único y una dignidad trascendental. Si Jesús no es más que una figura como Zeus, la reconstrucción historica es a todas luces muy absurda. Si Jesús no es más que una figura como Hamlet, la reconstrucción histórica es igualmente absurda. El primero vive sólo en el mito y el segundo sólo en la literatura. Jesús tal vez viva también en esos dos ámbitos, pero también vivió en la historia. O ésta, al menos, es la primera cuestión histórica que se ha de plantear sobre él.

La razón ética

> «Lo que el historiador o exegeta no puede esperar de su investigación historica es resolver cuestiones que en realidad son filosóficas (por ejemplo, si se producen milagros) o teológicas (por ejemplo, si Dios intervino realmente en ese "milagro" particular a fin de suscitar la fe). Tales cuestiones, aun siendo importantes, pertenecen a un ámbito situado más allá del propiamente histórico».
>
> John P Meier, *Un judio marginal Nueva vision del Jesus historico*, tomo I, p 234

La segunda razón es ética y la propongo en debate con la obra en varios volúmenes de John Meier sobre el Jesús histórico. Esta razón ética opera en dos niveles diferentes pero entrelazados. Un nivel concierne al modo en que reconstruimos, como historiadores, y se centra en el presente. El otro concierne al modo en que creemos, como cristianos, y se concentra en el pasado. Juntos conciernen a la ética de la interpretación publica del pasado.

Si el evangelio fuese una parábola, y en él Jesús cuestionara nuestra fe como hace el buen Samaritano, esta razón no se sostendría. Si el evangelio fuese teología, y en él Jesús hablara como sabiduría divina desde el trono de Dios, esta razón no se sostendría. Pero el cristianismo ha reivindicado siempre una base histórica y por ello esta razón se mantiene firme. ¿Cuándo, en nuestros evangelios, *los evangelistas* hacen y *nosotros* leemos enunciados históricos, y cuándo *ellos* hacen y *nosotros* leemos enunciados teológicos? Las palabras escritas en cursiva subrayan los dos aspectos de mi razón ética para la investigación sobre el Jesús histórico.

Pongo sólo un ejemplo, a propósito de la concepción divina de Jesús, como un estudio de caso para formular el problema general. Sobre la historicidad de este relato, John Meier llega a la siguiente conclusión: «Por sí sola, la investigación histórico-crítica carece simplemente de las fuentes y los medios necesarios para llegar a una conclusión definitiva sobre la historicidad de la concepción virginal como la narran Mateo y Lucas. La aceptación o el rechazo de la doctrina estarían condicionados por las ideas filosóficas y teológicas de que se parta, así como por el peso que se conceda a la enseñanza de la Iglesia. Una vez más se nos recuerdan las limitaciones inherentes a la crítica histórica. Ésta es una buena herramienta, con tal que no esperemos demasiado de ella» (I,236). No puedo expresar con palabras la incomodidad que me produce esta serena disyuntiva. Decir que Jesús es divino o hijo de Dios está teológicamente más allá de la prueba o la refutación histórica. Esto me parece absolutamente correcto. Es cuestión de fe –es decir, de la interpretación, basada en la teología, del significado de la historia–. Pero decir que no tuvo padre terreno y que María lo concibió virginalmente es un enunciado histórico abierto, en principio, a la prueba o la refutación. Éstas son cuestiones de hecho y están abiertas al análisis histórico.

La concepción de Jesús es narrada por el evangelista Lucas, que escribe en los años 80 del siglo I. Es un milagro de conjunción divina y humana, un niño engendrado por un padre divino y una madre humana. Tiene lugar sin la participación de un padre humano.

> «Al sexto mes envió Dios el ángel Gabriel a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. Y, entrando, le dijo: "Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo". Ella se conturbó por estas palabras y se preguntaba qué significaría aquel saludo. El ángel le dijo: "No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande, se le llamará Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin". María respondió al ángel: "¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?". El ángel le respondió: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y se le llamará Hijo de Dios"» (Lucas 1,26-35).

Este texto hace afirmaciones que son históricas, que son empíricamente verificables, al menos en parte y en principio. No habla únicamente de Dios, sino de una mujer, María, que pertenece a esta tierra y a su historia. ¿Cómo responde el historiador? Una reacción consiste en insistir en que toda negación es exactamente tan teológica como cualquier afirmación y que ninguna de las dos es históricamente aceptable. La reconstrucción histórica tiene que guardar silencio ante tales afirmaciones trascendentales. Están más allá de la verificación o la refutación históricas, y la reacción apropiada es ponerlas entre paréntesis históricamente sin afirmarlas o negarlas. La otra reacción es argumentar que nunca hubo una prueba empírica adecuada para tales afirmaciones en toda la historia pasada o presente y que este relato, y otros como él, no deben ser entendidos literalmente. También esta reacción afirma ciertas consistencias físicas y las excepciones deberían ser comprobadas en público y no aseguradas en privado. Opte por una de estas dos posiciones y lea el siguiente relato.

En el libro *Vidas de los doce Césares*, escrito durante el primer cuarto del siglo II, el historiador romano Suetonio narra la concepción de Octavio, el futuro Augusto. Esta concepción divina tuvo lugar más de medio siglo antes de la de Jesús. Cuando se dispone a narrar la muerte del emperador, Suetonio hace una pausa para referir los presagios que indicaban su gran destino tanto en el nacimiento y en la vida como en la muerte. Así es como Acia, su madre, lo concibió (Agudo Cubas 1,275-276 [= Rolfe 1,264-267]):

> «Acia acudió a media noche a una ceremonia solemne en honor de Apolo e hizo depositar su litera dentro del templo, quedándose luego dormida mientras las demás matronas regresaban a casa; de súbito se deslizó hasta ella una serpiente que se retiró poco después; al despertar, se purificó como si hubiese yacido con su marido, y al punto apareció en su cuerpo una mancha con figura de serpiente que no pudo borrar jamás y que la obligó a renunciar para siempre a los baños públicos; nueve meses más tarde nació Augusto y por este motivo se le consideró hijo de Apolo» (*El divino Augusto* 94,4).

Augusto nació de una concepción milagrosa por la conjunción divina y humana de Apolo y Acia. ¿Cómo responde el historiador a este relato? ¿Hay alguien que lo interprete literalmente o llegue incluso a poner entre paréntesis sus afirmaciones trascendentales como si estuvieran más allá del juicio histórico o la prueba empírica? Los historiadores de la antigüedad, sean religiosos o no lo sean, no suelen hacerlo. Esta divergencia me plantea un problema ético. O bien hay que aceptar literal y milagrosamente todas las concepciones divinas de este tipo –de Alejandro a Augusto y de Cristo a Buda– o bien hay que aceptarlas metafórica y teológicamente. No es moralmente aceptable decir de manera directa y abierta que nuestro relato es verdad pero los otros son mito; que el nuestro es historia pero el de los otros es mentira. Y todavía es menos aceptable

moralmente decirlo indirectay veladamente, elaborando estrategias defensivas o protectoras que se aplican sólo a nuestro relato.

Éste, pues, es mi problema, y repito que es un problema ético. El racionalismo anticristiano o directo dice que ciertas cosas no pueden suceder o (más sensatamente) *no* suceden. Están tan fuera de las consistencias públicamente verificables u objetivamente comprobables de nuestro mundo que, cualquiera que sea su valor como mito o parábola, fábula o relato, no hay que interpretarlas como hecho, acontecimiento o historia. Es fácil, desde luego, ridiculizar este ataque, pero todos nosotros lo aplicamos en nuestra vida diaria, especialmente donde hay otros implicados. (¿Cuál es su opinión sobre los alienígenas o Elvis?) El racionalismo pro-cristiano o indirecto admite que esos mismos tipos de acontecimientos *ordinariamente* no ocurren, pero insiste en que en un caso absolutamente único ocurrieron. Una concepción divina o una resurrección corporal, por ejemplo, sucedieron literalmente sólo una vez en toda la historia universal. En Jesús. Cuando los cristianos *como historiadores* excluyen de las controversias o descartan de los debates esos acontecimientos específicos, pero no todas las demás afirmaciones similares, pasadas o presentes, hacen algo que yo considero no ético. Pero esto suscita el segundo aspecto de mi problema ético.

Sabemos, por los ejemplos citados y otros muchos como ellos, que los cristianos más primitivos vivieron en un mundo aún no acosado por el racionalismo directo o indirecto, un mundo donde las concepciones divinas eran bastante aceptables y donde, de hecho, divino y humano, eterno y temporal, cielo, tierra y Hades eran maravillosamente permeables y abiertos unos a otros. *Ellos* jamás pudieron argumentar que Jesús era singularmente único porque sólo en él había sucedido una concepción divina en todo el mundo. No pudieron y no lo hicieron. Éste es el segundo y más fundamental aspecto del problema ético. Cuando *nosotros* interpretamos que *ellos* dicen que el Jesús histórico es singularmente único y que tales acontecimientos sucedieron sólo en él, *nosotros los* interpretamos equivocadamente. Permítame ser muy claro: ellos *hacían* afirmaciones sobre su Jesús y esas afirmaciones *eran* relativas frente a todas las demás afirmaciones del mismo tipo. Éste era precisamente su propósito. ¿Dónde –preguntaban ellos a los oyentes– *encontráis* lo divino presente de una manera especial, particular e incluso única? ¿Es, por ejemplo, en Augusto, un emperador romano respaldado por una fabulosa riqueza colonial y un enorme poder militar, o en Jesús, un campesino judío, suficientemente pobre para nacer en el establo de otro? ¿Dónde *encuentras* a tu Dios? Y el oyente tenía que elegir.

No podemos vivir sin ideología (o, si se prefiere, teología) de grupo, pero tenemos que ser capaces de mantenerla en dialéctica con los datos públicos –si hacemos afirmaciones con respecto a tales datos–. Mi posición como historiador que procura ser ético y cristiano que procura ser fiel es ésta: no acepto la concepción divina *ni* de Jesús *ni* de Augusto como historia factual, pero *creo* que Dios se encarnó en la pobreza campesina judía de Jesús y no en el poder imperial romano de Augusto.

La razón teológica

> «Si se puede demostrar que Jesús hizo dos cosas diferentes, entonces no es legítimo entender tales cosas una a la luz de la otra, como si se interpretasen mutuamente. La razón para ello es clara: no tenemos conocimiento de todas las demás cosas dichas y hechas por Jesús que proporcionen el único contexto real para la interpretación de hechos y dichos específicos».
>
> Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus*, p 130

La tercera razón es teológica y la propongo en debate con *The Real Jesus*, el libro de Luke Timothy Johnson publicado en 1996. Pero, precisamente para responder a este libro, propongo ese debate como un cristiano a otro cristiano y dentro del modelo específico de los propios evangelios del Nuevo Testamento. Con todo, esta controversia interesa también a todo aquel que haya asimilado suficiente dualismo individual para pensar que el espíritu-alma reside en un cuerpo-carne como en una encantadora casa confusa, una habitación de motel desmantelada o una horrible celda de prisión. Ésta es para mí la razón más importante por la que la investigación sobre el Jesús histórico es necesaria. La propongo como un desafío dentro de la fe cristiana, dentro del canon cristiano y dentro de la teología cristiana. Se basa, de un modo bastante deliberado y conservador, en la naturaleza de los evangelios *canónicos*.

El libro de Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus*, sostuvo, como decía su subtítulo, que «la investigación sobre el Jesús histórico» estuvo «mal orientada» y que negó la «verdad de los evangelios tradicionales». Johnson argumentó, primero, que lo «real» se extiende mucho más allá de lo «histórico» y nunca puede ser plena o apropiadamente captado por las limitadas estrategias de la historia. Esto es absolutamente cierto, pero –aunque sea verdad aplicado a todos en general– no es relevante para nadie en particular. En un debate televisado en el Trinity Institute de Nueva York el 1 de mayo de 1996, por ejemplo, Johnson dijo que, como real, su esposa excedía lo que él podía conocer sobre ella como historia. Por supuesto, en este sentido omnisciente no conocemos ni siquiera nuestro yo «real». Pero el término *real* procede de la publicidad, no de la investigación –la Coca-Cola es lo real– y está pensado para imposibilitar el debate. Así pues, admitiendo que la realidad de *todo* ser humano excede con mucho lo que se puede conocer públicamente o argumentar históricamente, prefiero retirar la expresión «Jesús *real*» y volver a lo que la investigación siempre estudió: el «Jesús *histórico*», es decir, *el Jesus del pasado reconstruido interactivamente por el presente por medio de datos comprobados en el discurso público*.

Johnson afirmó, en segundo lugar, que el «buen método histórico» puede establecer «que Jesús existió como algo más que un personaje de ficción –la simple producción de la literatura antigua que lo interpreta y se refiere a él basta para mostrarlo–, pero podemos estar seguros en las cuestiones fundamentales como el tiempo y el lugar de su actividad y la forma en que murió, además de algunos indicios como el carácter de su actividad» (117, 126). Pero Johnson niega después la validez del hecho de «reforzar el marco de referencia» que acaba de

defender y, en el proceso, niega la posibilidad no sólo de la reconstrucción del Jesús histórico sino, en efecto, de toda la historia pasada e incluso presente. Observemos la sentencia bastante representativa citada en el epígrafe anterior: niega la validez no sólo de la reconstrucción histórica sino también de todo lo demás, desde el conocimiento cotidiano ordinario a la decisión jurídica crucial. En la reconstrucción histórica presentamos nuestro mejor argumento público de que ciertas palabras, hechos, acontecimientos o incidentes pueden o deben ser legítimamente conectados a fin de entender lo que sucedió. (El acusado dijo que mataría a la víctima, fue visto cuando salía de la casa de ésta después de su muerte, tenía sangre en su automóvil, etcétera.) Esto es verdad para los estudiosos que reconstruyen un acontecimiento pasado, al igual que lo es para los miembros de un jurado que deciden sobre una culpa actual. Y ninguna incertidumbre epistemológica puede excluir la necesidad ética de tales juicios. Nunca sabemos todo, ni del pasado ni del presente, ni de los otros ni siquiera de nosotros mismos. Con todo, no tenemos más elección, tampoco (o especialmente) en medio de tanta incertidumbre e inseguridad, que reconstruir el pasado que nos servirá de base para nuestro futuro pre-construido.

Ahora bien, habida cuenta de que Johnson argumenta como cristiano y católico romano, le respondo, en última instancia, no sólo con esas generalidades anteriores, sino también con una contrapropuesta teológica y canónica en tres pasos.

Una cuádruple tipología de los evangelios

Consideremos, en primer lugar, cuatro tipos diferentes de evangelios, cuatro maneras diferentes de contar la historia de Jesús en el cristianismo primitivo. No es el caso de los cuatro evangelios diferentes –Mateo, Marcos, Lucas y Juan– dentro del canon del Nuevo Testamento actual, sino más bien el caso de cuatro *tipos* diferentes, en los que esos cuatro evangelios canónicos no son más que un solo tipo. Tres observaciones preliminares: primero, uso deliberadamente un término un tanto vago, *tipos*, en vez de un término más preciso, *géneros*, porque puede haber varios géneros diferentes dentro de un determinado tipo. Segundo, esta tipología no pone el acento sólo en el contenido sino también y de una manera especial en la forma y, más aún, en el punto donde la forma se hace contenido, donde el medio se convierte en el mensaje. Por último, para mi propósito actual no es significativo si un determinado texto se llama o no a sí mismo explícitamente evangelio. Lo importante es qué tipo de texto se usa para narrar la historia de Jesús como buena nueva. A cada tipo le doy un título descriptivo.

Evangelios de dichos

El primer tipo, *evangelios de dichos*, incluye principalmente colecciones de las palabras de Jesús. En general éstas consisten en aforismos, parábolas y diálogos breves. Los episodios, en la medida en que están presentes, enfatizan la palabra, no la acción. Hay, por ejemplo, pocos relatos de milagros, ningún relato de nacimiento, ninguna narración de la pasión y ninguna aparición del Resucitado. Los ejemplos clásicos de mediados del siglo I (a los que dedicaremos mucho espacio más adelante) son el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*. El primero es una *fuente*

escrita hipotetica descubierta en el siglo XIX en los evangelios de Mateo y Lucas. El segundo es un *documento escrito existente* descubierto en el siglo XX en las arenas de Egipto.

Evangelios biograficos

El segundo tipo, *evangelios biograficos*, está representado por los cuatro evangelios canónicos. Subrayo no sólo que hay cuatro sino que todos ellos pertenecen al mismo tipo. En este grupo Jesús es situado a finales de los años 20 del siglo I en su patria judía, pero también se actualiza su persona para que hable o actúe directa o inmediatamente en las nuevas situaciones o comunidades en los años 70, 80 y 90. Hay una laminación absoluta de Jesús-entonces y Jesús-ahora, sin ninguna distinción entre lo que Jesús-dijo-entonces y lo que Jesús-quiere-decir-ahora. En Marcos, por ejemplo, Jesús confiesa y es condenado mientras que Pedro niega y es perdonado, pero estos acontecimientos específicos –datados alrededor del año 30– hablan directamente y fueron creados precisamente para una comunidad perseguida en el año 70. *Teniais que haberos comportado como Jesus*, dice el mensaje, *pero aunque os hayais comportado como Pedro, todavia hay misericordia y perdon del mismo Jesus*. Esta laminación explica por qué los cuatro evangelios canónicos pudieron llegar a ser tan diferentes, aunque copiaron unos de otros. En realidad, podríamos preguntarnos por qué los primeros cristianos conservaron los cuatro, habida cuenta de que cualquiera podía ver las diferencias bastante obvias Con todo, la razón resulta mas clara cuando consideramos el siguiente tipo

Evangelios discursivos

El tercer tipo, *evangelios discursivos*, empieza donde termina el tipo anterior. Mientras que los *evangelios biograficos* narran detalladamente la vida de Jesús y terminan con su resurrección, los *evangelios discursivos* comienzan después de la resurrección y parten de ella. Jesús se aparece a los discípulos y la narración continúa con una mezcla de monólogo y diálogo, de preguntas y respuestas entre ellos y él. Dos ejemplos serán suficientes.

El primer ejemplo es el *Apocrifo de Santiago*, un escrito de finales del siglo I o de principios del siglo II de un códice descubierto en Nag Hammadi (I,2) en 1945 (BNH 2,298 [= *NHLE* 30-37]):

> «[Cuando] estaban una vez todos sentados y reunidos los doce discípulos y recordaban lo que el Salvador dijo a cada uno, bien en secreto o bien abiertamente, y lo registraban en libros (y [o, sin embargo], escribía lo que está en es[te] libro), he ahí que el Salvador se manifestó [des]pués de haberse alejado de [nosotros] mientras lo contemplábamos, quinientos cincuenta dias después que hubiera resucitado de entre los muertos. Le dijimos ... Pero Jesus dijo ... Respondieron ellos todos diciendo ... Él dijo .. [etc.]» (*Apocrifo de Santiago* 2,9-29).

En los *evangelios discursivos* es Jesús resucitado el que habla y los discípulos, en especial Pedro y Juan en este caso, los que hacen preguntas. Pero la caracteristica sorprendente no es solo este fenómeno del diálogo o discurso, sino el hecho de que todo ello tiene lugar después de la resurreccion.

El segundo ejemplo también está situado después de la resurrección, pero ahora quienes preguntan son Bartolomé, María, Mateo, Felipe y Tomás. Es el escrito que lleva por título *Sabiduría de Jesucristo*, también de Nag Hammadi (III,4) y datado en la segunda mitad del siglo I (BNH 2,195 [= *NHLE* 222-223]):

> «Después que se levantó de entre los muertos, sus doce discípulos y siete mujeres seguían su enseñanza. Entonces fueron a Galilea sobre el monte ... [S]e manifestó el Salvador no bajo la anterior forma, sino con la del Espíritu Invisible. Pero su apariencia era como la de un gran ángel de luz ... Y dijo: "La paz sea con vosotros, mi paz os doy". Todos se admiraron y tuvieron miedo. El Salvador sonrió y les dijo ... Dijo Felipe ... El Salvador les dijo ...» (*Sabiduría de Jesucristo* 90,14-92,6).

Si los *evangelios biográficos* nos dan veinte capítulos anteriores a la resurrección, los *evangelios discursivos* nos dan veinte posteriores a ella.

Evangelios biográfico-discursivos

El título dado al cuarto y último tipo, *evangelios biográfico-discursivos*, pone de relieve su aspecto polémicamente híbrido. Una vez más dos ejemplos serán suficientes. Pero el contenido de estos dos ejemplos es muy diferente. El primer ejemplo es la *Epistula Apostolorum* (o *Carta de los Apóstoles*). La parte discursiva de este documento es mucho más extensa que la parte biográfica, pero la epístola intenta, por decirlo así, incluir el discurso en la biografía. El segundo ejemplo es la *Predicación evangélica de Juan*. La parte biográfica de este documento es un poco más larga que la parte discursiva, pero intenta, por así decir, incluir la biografía en el discurso.

La obra griega de mediados o finales del siglo II titulada *Epistula Apostolorum*, que sólo se ha conservado en una traducción copta bastante antigua y en una traducción etiópica muy tardía (*NTA* 1,252-278), dedica nueve de sus cincuenta y una unidades actuales a la biografía: *Epistula Apostolorum* 3-12a resume en un rápido esbozo los relatos evangélicos canónicos de las palabras y los hechos, la vida y la muerte, la sepultura y la resurrección de Jesús. Este esbozo es, en realidad, un catálogo de milagros. Comienza con la concepción virginal y el nacimiento en Belén, presenta a Jesús aprendiendo las letras pero sabiéndolas previamente y después pasa a contar los relatos de la boda en Caná, la hemorroísa, el exorcismo de Legión –los demonios enviados a una piara de cerdos–, Jesús caminando sobre las aguas y la multiplicación de los panes y los peces. Concluye con la crucifixión bajo Poncio Pilato y Arquelao (¿Antipas?), la sepultura, las mujeres junto al sepulcro (y las apariciones de Jesús a ellas), la falta de fe de los discípulos y, por último, la aparición de Jesús a ellos, a pesar de las dudas de Pedro, Tomás y Andrés. En estos pocos pasajes se resume rápidamente la vida y la muerte de Jesús.

Pero todo lo demás –*Epistula Apostolorum* 13-51– es un diálogo posterior a la resurrección con repetidas intervenciones de Jesús resucitado («él dijo») y los

apóstoles («nosotros dijimos»). Aquí, en 12a, está el punto donde el *evangelio biográfico* se transforma suavemente en *evangelio discursivo* (*NTA* 1,256):

> «Pero nosotros lo [tocamos] para saber realmente si [había resucitado] en la carne y caímos [rostro] en tierra confesando nuestro pecado, por haber sido [des]creídos. Entonces el Señor nuestro redentor dijo: "Levantaos y os revelaré lo que está por encima del cielo y lo que está en el cielo y vuestro descanso está en el reino del cielo. Porque mi [Padre] me dio el poder de elevaros a vosotros y a los que creen en mí" ... Nosotros respondimos ... Entonces él respondió ... Nosotros dijimos ... [etc.]» (*Epistula Apostolorum* 12).

Jesús predice incluso, en *Epistula Apostolorum* 31-33, que Pablo perseguirá a la Iglesia y se convertirá para ser apóstol de los paganos. Toda la sección discursiva se desarrolla entre Jesús y los discípulos como un «nosotros» coral, sin que se singularice a ningún individuo para que haga preguntas.

El segundo ejemplo de este tipo híbrido es una fuente de principios del siglo II ordinariamente llamada *Predicación evangélica de Juan*, ahora incorporada en *Hechos de Juan* 87-105 (*NTA* 2,179-186). Es un hermoso texto que combina esos dos tipos de una manera extraordinaria.

En la primera parte, *Hechos de Juan* 88b-96, se resume la vida terrena de Jesús, pero insistiendo en la irrealidad de su cuerpo. Esta irrealidad se pone de manifiesto con cuatro puntos, cada uno de los cuales es mencionado dos veces (*NTA* 2,180-181). Primero, el cuerpo de Jesús es polimorfo y siempre está cambiando. Los hijos del Zebedeo ven a Jesús en la orilla, pero al principio Santiago ve un «niño» y Juan ve un «hombre ... atractivo, hermoso y bien parecido». Más tarde, cuando varan la barca en la orilla, Juan ve a Jesús como «más bien calvo, pero con una espesa barba ondulada», mientras Santiago ve «un joven cuya barba estaba empezando a salir». Segundo, Juan «nunca vio a Jesús con los ojos cerrados, sino siempre abiertos». De hecho, una noche, mientras Juan fingía dormir, vio «otro como él acercándose» a Jesús. Tercero, el cuerpo de Jesús era pequeño y a la vez enorme. «A veces se me aparecía como un hombre pequeño sin buena apariencia y después, de nuevo, como si llegase hasta el cielo». Así, por ejemplo, en el monte de la Transfiguración, «la cabeza de Jesús se estiró hasta el cielo», pero cuando se giró «parecía un hombre pequeño». Cuarto y último, el cuerpo de Jesús «tenía otra (propiedad) extraña; cuando yo me reclinaba a la mesa, él me acercaba a su pecho y yo lo abrazaba (con fuerza); y a veces su pecho me parecía suave y blando, pero otras duro como una roca». Y de nuevo, una segunda vez: «Os narraré otra gloria, hermanos; a veces, cuando yo creía tocarlo, encontraba un cuerpo material y sólido; pero otras veces, cuando lo palpaba, su sustancia era inmaterial e incorpórea, como si no existiese en absoluto».

La segunda parte, *Hechos de Juan* 97-101, tiene lugar en el momento de la crucifixión. Y en este evangelio, como consecuencia de esa irrealidad corpórea, no es la realidad de Jesús la que sufre y muere, excepto –como insiste Juan– de manera simbólica (*NTA* 2,184-185):

> «Y así vi cómo sufría y no lo acompañé en su sufrimiento sino que huí al monte de los Olivos y lloré por lo que había pasado. Y cuando él pendía (de la cruz) el viernes, a la hora sexta del día sobrevino la oscuridad sobre toda la tierra. Y mi Señor se puso en medio de la gruta, la iluminó y dijo: "Juan, por el pueblo de Jerusalén soy crucificado y traspasado con lanzas y flechas, y me dan vinagre y hiel para beber. Mas te estoy hablando, escucha lo que te digo. Yo pongo en tu mente que subas a esta montaña para que puedas escuchar lo que un discípulo tiene que aprender de su maestro y un hombre de Dios"» (*Hechos de Juan* 97).

Parece como si Jesús después de la resurrección empezara un evangelio de tipo discursivo común, pero, en este caso, pre-pascual y post-pascual no tienen sentido, porque hay un solo Jesús que *es* y a la vez *no es* eternamente encarnado. La explicación de Jesús insiste en esta paradoja (*NTA* 2,186):

> «Vosotros oís que yo sufrí, mas no sufrí; y que no sufrí, mas sufrí; y que fui traspasado, mas no fui herido; que fui colgado, mas no fui colgado; que la sangre fluyó de mí, mas no fluyó; y, en una palabra, que lo que dicen de mí, no lo soporté, mas lo que no dicen, esas cosas las sufrí» (*Hechos de Juan* 101).

Hay, explica Jesús, dos cruces: la Cruz de Madera, sobre la cual sufrió su irrealidad; y la Cruz de Luz, sobre la cual continúa sufriendo su realidad. La primera es la pasión transitoria del cuerpo. La segunda es la pasión permanente de Dios. Dios fue, por decirlo así, desmembrado, y sus partes, como fragmentos de luz, dispersas dentro de cuerpos aquí en la tierra. Hasta que todos esos miembros vuelvan a casa Dios sigue sufriendo, clavado, digámoslo así, en una Cruz de Luz.

La tercera parte, *Hechos de Juan* 102-104, empieza con la ascensión de Jesús: «Él fue elevado, sin que nadie de la multitud lo viese». Después Juan concluye con un comentario personal. Su principio interpretativo básico es éste: «Guardé esta única cosa con firmeza en mi (mente): que el Señor realizó todo como símbolo y dispensación para la conversión y salvación del hombre». De ahí las sorprendentes paradojas anteriores: Jesús no sufrió realmente en la Cruz (de Madera), pero sufre siempre en la Cruz (de Luz). Y la primera es símbolo de la segunda. De manera semejante, dice Juan, la persecución actual de nuestro cuerpo es importante como símbolo de la persecución de nuestro espíritu; la primera nos coloca en una Cruz de Madera, pero nosotros estamos siempre, con Dios,

en una Cruz de Luz. Nosotros somos siempre parte de la pasión de Dios. Así se explica esta conclusión profundamente hermosa y terriblemente penetrante (*NTA* 2,186):

> «(Adoremos) a aquel que fue hecho hombre (separado) de este cuerpo. Y observemos, pues él esta próximo aun ahora en prisiones por nosotros, y en sepulcros, en cadenas y calabozos, en oprobios e insultos, por mar y en tierra firme, en tormentos, sentencias, conspiraciones, maquinaciones y castigos; en una palabra, él está con todos nosotros y sufre con los que sufren, hermanos (míos) ... porque es el Dios de los que están presos y por su compasión nos auxilia» (*Hechos de Juan* 103).

A un lector contemporáneo esta versión evangélica podría resultarle sobremanera extraña, pero esa misma extrañeza revela con total claridad lo que está en juego en la cuádruple tipología.

Una guerra entre tipos de evangelios

Esta cuádruple tipología no es un apacible inventario de posibilidades evangélicas sino una guerra entre tipos de evangelios. Para entender esta guerra, en cuyo centro está el choque entre *evangelios biográficos* y *evangelios discursivos*, es preciso tener algún conocimiento previo de un debate aún más fundamental y antiguo.

Primero, en gran parte del pensamiento antiguo hubo una profunda brecha entre el cuerpo, la carne o el mundo material, por un lado, y el alma, el espíritu y el mundo inmaterial, por otro. Hay un problema inmediato con el establecimiento de *términos* apropiados para esa disyunción, para las perspectivas de los que la aceptaban y para las perspectivas de los que la rechazaban. Por ello, en la exposición siguiente insisto en la importancia primordial de los *conceptos* más que en la de los meros *términos*. Ahora bien, como recordará, propuse los términos *sarcofobia* y *sarcofilia* para designar esas sensibilidades opuestas cuando mencioné este tema por primera vez en el prólogo. El punto de vista contrario al cuerpo, la disyunción del cuerpo contra el espíritu –o sensibilidad sarcófoba–, incluía una gama que iba desde la carne como realidad irrelevante o sin importancia para el espíritu, pasando por la carne como impedimento o distracción para el espíritu, hasta la carne como hostil o maligna para el espíritu. En un extremo de esta gama había una antropología filosófica que negaba la carne en cuanto perturbación inherente o caída degradante del espíritu. En el otro extremo había una cosmología mítica que negaba la carne en cuanto narcosis embrutecedora o adversario maligno del espíritu. El punto de vista favorable al cuerpo, la conjunción de cuerpo y espíritu –o sensibilidad sarcófila–, se oponía a esa gama en cualquier punto que fuera apropiado para el debate.

Segundo, había otra presuposición basada en la anterior. Algunos contemporáneos tal vez vivan en un mundo donde inmortal y mortal, celestial y terre-

no, divino y humano están trascendental y mutuamente separados. En general, no era así para los antiguos. Su mundo estaba lleno de dioses, diosas y espíritus que adoptaban formas y figuras divergentes, que tomaban cuerpos y cambiaban de ellos como nosotros nos ponemos ropas y cambiamos de estilos. Dioses y diosas, por ejemplo, podían aparecer en cualquier forma material, animal o humana apropiada para la ocasión. Mas todos esos cuerpos no eran *realmente* reales. Eran sólo *aparentemente* reales. Eran como los títeres intercambiables de un único titiritero. ¿Podían los dioses o las diosas encarnarse y se encarnaban de hecho? Por supuesto que sí. Lo hacían de manera regular, diferente y realista, para que los mortales no pudiesen reconocer la irrealidad de esos cuerpos espectrales o ilusorios. Pero ¿se encarnaban *realmente*? ¡Por supuesto que no!

La irrelevancia de la carne humana, por un lado, y la irrealidad de la carne divina, por otro, plantearon al cristianismo más primitivo un serio y profundo problema relativo a Jesús. Aquellos creyentes estaban suspendidos sobre la gigantesca brecha abierta en el mundo antiguo, una brecha que incluía en sí todo el mundo material y a todos los humanos, pero que en aquel momento se concentraba en Jesús. Podemos pensar: *por supuesto* que Jesús era humano, pero ¿era divino? Ellos tenían el problema contrario; si creían que Jesús era divino, la pregunta se convertía en la siguiente: ¿cómo podía ser humano? ¿Cómo podía su cuerpo ser real en vez espectral e ilusorio? ¿No era un cuerpo sólo aparente?

No tenía ningún sentido contestar que las gentes vieron, oyeron e incluso tocaron su cuerpo. Todas estas cosas podía arreglarlas, por así decir, la divinidad residente. Gregory Riley (1998) ha explorado brillantemente una respuesta obvia. Jesús podía ser explicado, no como *dios* o *espíritu*, sino como *héroe*, como descendencia de una conjunción divina y humana y, por tanto, él mismo medio humano y medio divino, pero real y verdaderamente cada una de esas dos mitades. Como tal, después de su muerte real y verdadera, podía ascender para ocupar su lugar entre los inmortales del cielo. Pero si uno de los antiguos deseaba pasar de Jesús como héroe a Jesús como espíritu o a Jesús como dios, la irrealidad de su carne y la ilusión espectral de su cuerpo le habrían parecido inevitablemente concomitantes.

Si Jesús era divino, ¿su cuerpo era real y encarnado en el sentido de plena y válidamente revestido de carne, o era irreal y espectral, sólo aparentemente revestido de carne, un cuerpo docético (del griego *dokein*, «parecer»)? Una manera de describir ese choque interpretativo es hablar del cristianismo encarnacional contrario al cristianismo docético. Otra manera es hablar del cristianismo católico contrario al cristianismo gnóstico, pero, como ya vimos en el prólogo de este libro, probablemente sea más sensato no usar esos términos porque ahora están cargados de demasiada controversia histórica y muy poca precisión descriptiva.

Pero en aquel tiempo existía, y todavía hoy existe, una dicotomía específica que debe ser designada con la máxima precisión posible. Sólo entonces es posible saber de qué lado están los autores antiguos y los lectores modernos. Aquella

gran brecha en la conciencia occidental atraviesa el paganismo, el judaísmo y el cristianismo, y extendió su poderosa dicotomía del tiempo pasado al presente, del mundo antiguo a nuestra cultura contemporánea. Debido a su importancia, entonces y ahora, el prólogo de este libro le dio un nombre especial: es la disyunción entre la sensibilidad monástica y sarcófila, en la que el ser humano es conjunción de carne y espíritu, contraria a la sensibilidad dualista y sarcófoba, en la que el ser humano es separación entre carne y espíritu. Esta disyuncion está hoy tan presente como hace dos milenios y contiene un abanico de opciones que va de un extremo al extremo contrario. Y esta disyunción sobre la realidad y la importancia de la carne de Jesús, es decir, sobre la importancia del Jesús histórico, es lo que mejor explica el choque entre los tipos de evangelios.

Explica cómo los *evangelios biograficos*, los evangelios programáticos del cristianismo sarcófilo, y los *evangelios discursivos*, los evangelios programáticos del cristianismo sarcófobo, se opusieron entre sí. También explica cómo los *evangelios de dichos*, que eran más primitivos y pudieron moverse en una u otra dirección, se vieron condenados por esa misma ambiguedad. Acabaron incorporados en uno de esos dos tipos contrarios: el *Evangelio Q* se movió en una dirección y el *Evangelio de Tomas* se movió en la otra. Explica, finalmente, los *evangelios biografico-discursivos* híbridos. Por un lado, la *Epistula Apostolorum*, como afirma Ron Cameron, «imita una forma de literatura de revelación que era popular entre muchos gnósticos que trataban de luchar contra sus adversarios con sus armas teológicas» (132). En otras palabras, si los cristianos sarcófobos usaban *evangelios discursivos*, los cristianos sarcófilos podían responder con *evangelios biografico-discursivos*. Por otro lado, el texto de *Hechos de Juan* 87-105 considera al Jesús terreno o biográfico como irreal y docético, aunque simbólicamente significativo, como se puede imaginar.

Por tanto, como el canon tiene cuatro ejemplos del tipo *evangelio biografico*, hace normativos no sólo esos cuatro sino el tipo como tal. Los *evangelios biograficos* insisten en la total historicidad encarnada de Jesús, mientras los *evangelios discursivos* consideran radicalmente equivocada esa insistencia. En caso de que todo esto le resulte muy extraño, permítame que le haga una pregunta: si le garantizaran la posibilidad de estar cinco minutos con Jesús, pero tuviese que escoger entre cinco minutos de su historia terrena o cinco minutos con él en el cielo justo ahora, ¿qué escogería?

LOS EVANGELIOS CANONICOS COMO TIPO NORMATIVO

Antes de proseguir es necesario reservar un tiempo breve para la confesión. Admito desde el principio que mi sensibilidad religiosa está irrevocablemente en el cristianismo sarcófilo y no en el cristianismo sarcófobo. En otras palabras, prefiero los *evangelios biograficos* a los *evangelios discursivos* o los *evangelios biográfico-dis-*

cursivos. Pero puedo admitirlo sin negar el estatus de cristianos a los cristianos sarcófobos, sin describirlos desfavorable o injustamente y sin pensar que la persecución es la mejor forma de persuasión. Admito también que la historia de la teología cristiana con frecuencia no me parece sino la larga y lenta victoria de la sensibilidad sarcófoba sobre la sensibilidad sarcófila.

Con todo, mi desafío es un desafío teológico dentro de la normatividad canónica. En concreto ¿cómo esos *cuatro evangelios como un solo tipo* son normativos para los cristianos que apelan a su autoridad y tratan de vivir dentro de esa herencia? Lo normativo no es sólo su *contenido* sino especialmente su propia *forma*. No son simplemente cuatro discursos de Jesús resucitado, cada uno de los cuales imparte doctrinas absolutamente ortodoxas y oficialmente aprobadas. Sin que importe hasta qué punto su contenido fuera indiscutible, tales textos no eran canónicamente aceptables y esa decisión fue determinante para el futuro del cristianismo y para mi interés actual por el nacimiento del cristianismo. Cada uno de esos evangelios canónicos se remonta al Jesús histórico de finales de los años 20 en su patria judía, pero cada uno de ellos presenta a Jesús hablando directamente a su situación y comunidad inmediatas. En cada caso, como he indicado antes, hay una dialéctica de entonces-y-ahora, de entonces-como-ahora –es decir, del Jesús histórico entonces como Jesús resucitado ahora–. No se trata del Jesús histórico solo entonces ni Jesús resucitado solo ahora, sino los dos como uno solo en la fe contemporánea. Es siempre ese mismo proceso, pero siempre con productos ligera o enormemente divergentes. Piense, por ejemplo, qué diferente aparece la agonía en Getsemaní en Marcos 14, donde no hay huerto, y en Juan 18, donde no hay agonía. Pero, pese a todo, esa dialéctica de entonces y ahora sigue manteniéndose. Mi propuesta es que *el tipo de los evangelios canonicos es normativo principalmente como ese proceso dialectico*. Los evangelios crearon una interacción entre el Jesús histórico y Jesús resucitado, y esa interacción debe ser repetida una y otra vez a lo largo de toda la historia cristiana.

Tomo los evangelios canónicos como normativos para todo el discurso cristiano subsiguiente –es decir, para la dialéctica entre el Jesús de entonces y el Jesús de ahora–. Son normativos no sólo como producto (lo que hacen), sino aún más profundamente como proceso (cómo lo hacen). Siempre se remontan al Jesús histórico único, el Jesús de finales de los años 20 en su patria judía. Ese Jesús único es experimentado como Jesús resucitado de maneras divergentes, por la justicia y la paz, la oración y la liturgia, la meditación y la mística, pero siempre tiene que ser *ese* Jesús y no otro. En otras palabras, hay eternamente un solo Jesús.

Los números de Pascua de *Newsweek, Time* y *U.S. News & World Report*, del 8 de abril de 1996, presentaban en su cubierta titulares sobre el Jesús histórico. *Newsweek* incluía el título «Rethinking the Resurrection: A New Debate About the Risen Christ» [«Repensar la resurrección: un nuevo debate sobre el Cristo resucitado»]. Estaba escrito sobre una imagen de Jesús subiendo al cielo, con los brazos extendidos hacia arriba y las manos vueltas hacia fuera. Lo que al punto

me causó extrañeza fue la completa ausencia de heridas en las manos y en los pies, claramente visibles. No advertí que, por equivocación, habían reproducido una imagen de la transfiguración –no de la resurrección– de Jesús. Naturalmente, en la obra de Rafael conservada en la Pinacoteca Vaticano no hay heridas porque representa un acontecimiento anterior a la muerte de Jesús. En cambio, *U.S. News & World Report* incluyó una imagen correcta. Su cubierta mostraba el título «In Search of Jesus: Who was he? New appraisals of his life and meaning» [«En busca de Jesús: ¿quién fue? Nuevas valoraciones de su vida y significado»] escrito sobre la imagen de Jesús representada en un cuadro de Bellini sobre la resurrección; en este caso se veía con claridad la herida de la mano derecha.

Hay, lo repito, eternamente un solo Jesús. Para los cristianos es el Jesús histórico *como* Jesús resucitado. Y la prueba es ésta: Jesús resucitado ¿lleva todavía las heridas de la crucifixión? En el evangelio, el arte y el misticismo cristiano la respuesta es, sin lugar a dudas, sí. Pero esas heridas son las marcas de la historia y para entenderlas hay que conocer su muerte. Mas para comprender su muerte hay que conocer su vida. Si no tuviéramos otros conocimientos, podríamos pensar que Jesús fue un criminal que recibió una sentencia merecida, o que quienes lo ejecutaron fueron unos salvajes que actuaron por pura brutalidad casual. Con los evangelios canónicos como modelos inaugurales y ejemplos primordiales, cada generación cristiana tiene que escribir sus evangelios de nuevo, tiene que reconstruir primero su Jesús histórico con la más plena integridad y después decir y vivir lo que esa reconstrucción significa para la vida presente en este mundo. La historia y la fe son siempre una dialéctica para el cristianismo sarcófilo. En otras palabras, su insistencia en la resurrección del cuerpo de Jesús es mi insistencia en la permanencia de la historia de Jesús. Pero entonces, ahora y siempre es una historia vista por la fe.

Nuestros rostros en pozos profundos

«Otros me critican por arrodillarme en los brocales
siempre de espaldas a la luz y, así, sin ver nunca
en el pozo más allá del lugar donde el agua
me devuelve en una brillante imagen superficial
a mí mismo en el cielo de verano, divino,
mirando desde una corona de helechos.
Una vez, estando con la barbilla apoyada en el brocal,
percibí, eso pensé, más allá de la imagen,
a través de la imagen, algo blanco, incierto,
algo más de las profundidades –y entonces lo perdí».

Robert Frost, «For Once, then, Something» (91).

Según un chiste muy repetido y un tanto vulgar, los que investigan sobre el Jesús histórico se dedican simplemente a mirar en un pozo profundo y sólo ven su propio reflejo en el fondo. Digo que es *vulgar* por tres razones. Primero, quienes lo usan contra otros rara vez se lo aplican a sí mismos. Segundo, es casi imposible imaginar una reconstrucción que no pueda verse rechazada por la afirmación de este chiste. El Jesús de fulano es apocalíptico: está aturdido por el nuevo milenio. El Jesús de mengano es un sanador: ha escuchado a Bill Moyers. El Jesús de zutano es un personaje extático: está interesado en la química cerebral. ¿Qué se podrá decir *jamas* que no caiga bajo semejante crítica? Tercero, seguro que quienes repiten esta broma con tanta facilidad no han mirado jamás un pozo profundo ni prestado atención a la advertencia de Emily Dickinson (3,970, número 1400):

«¡Qué misterio colma un pozo! ...
Mas la naturaleza sigue siendo un extraño;
los que la citan mas
no han traspasado nunca su mansión hechizada
y no han simplificado su fantasma».

Imaginemos dos modos alternativos y contrarios de reconstrucción histórica: uno es un delirio imposible y el otro una ilusión posible. La ilusión posible es el *narcisismo*: uno piensa que está viendo el pasado o al otro cuando lo único que ve es su presente reflejado; ve sólo lo que ya estaba ahí antes de empezar; imprime su presente en el pasado y lo llama historia. El *narcisismo* ve su propio rostro e, ignorando el agua que se lo muestra, se enamora de sí mismo. Es la primera de las dos imágenes del poema de Frost. Es cuando

«el agua
me devuelve en una brillante imagen superficial
a mí mismo en el cielo de verano, divino,
mirando desde una corona de helechos».

El delirio imposible es el *positivismo*: uno imagina que puede conocer el pasado sin ninguna interferencia de su situación personal y social como conocedor; puede ver, por así decir, sin que sus ojos estén implicados: puede discernir el pasado de una vez para siempre y verlo puro y no contaminado por ese discernimiento. El *positivismo* es el delirio según el cual podemos ver el agua sin que nuestro rostro se refleje en ella. Piensa que podemos ver la superficie sin ver al mismo tiempo nuestros ojos. Es la segunda de las dos imágenes del poema de Frost. Es cuando, aunque sólo sea una vez, incierta, posible y vagamente:

«percibí, eso pensé, más allá de la imagen,
a través de la imagen, algo blanco, incierto,
algo más de las profundidades –y entonces lo perdí».

Pero, pregunto, *si el rostro del poeta es blanco*, ¿cómo vio «a través de la imagen» de sí mismo «algo blanco» que estaba también «más allá de la imagen»? *Quizas lo que vio fue su propio rostro tan extrañamente diferente que no lo reconocio*. Esto introduce una tercera imagen no ofrecida, pero provocada, por la segunda imagen de Frost.

Hay, por consiguiente, una tercera alternativa, que llamaré *interactivismo* y, que es, dicho sea de paso, la manera en que entiendo el postmodernismo. El pasado y el presente tienen que interactuar mutuamente, cada uno de ellos cambiando y desafiando al otro, y el ideal es una reacción absolutamente justa e igual entre ambos. Volvamos al pozo: nadie puede ver la superficie sin ver simultáneamente cómo se agita y deforma su rostro; nadie puede ver su rostro sin ver simultáneamente cómo se agita y deforma la superficie. Es la tercera imagen que suplica ser reconocida detrás de las otras dos imágenes patentes en el poema de Frost. Lo que el poeta vio fue su propio rostro tan extrañamente diferente que no lo reconoció como tal. Era, en efecto, «algo blanco» y «algo más de las profundidades». Pero no «más allá de la imagen», ni siquiera «a través de la imagen». Era la propia imagen completamente cambiada. Ésta es la dialéctica del interactivismo y, distinta del narcisismo y del positivismo, es posible y necesaria. Dos ejemplos –en los que se revisa la investigación clásica– pueden servir como explicación y advertencia.

El primer ejemplo se refiere a la reconstrucción histórica del emperador romano Augusto. Ronald Mellor enmarca su libro sobre Tácito con estos comentarios sobre cuatro grandes interpretaciones de la transición romana de la República al imperio: «Los principales historiadores romanos de los dos últimos siglos [XIX y XX] –Gibbon, Mommsen, Rostovzteff y Syme– escribieron con pasión al observar contactos entre Roma y su tiempo ... Edward Gibbon, hijo de la Ilustración francesa, la cual influyó en sus ideas sobre la religión, fue publicado en la Inglaterra victoriana en ediciones "expurgadas"; Theodor Mommsen, el único historiador profesional que recibió el Premio Nobel de literatura, escribió una apasionada *Historia de Roma*, en varios volúmenes, en la que César se convirtió en la inevitable solución al dilema de la Roma republicana, mientras el propio Mommsen anhelaba un hombre fuerte que resolviera el caos de la Alemania del siglo XIX; Michael Rostovzteff aplicó su huida de la revolucionaria San Petersburgo a su *Historia social y economica del imperio romano* (1926) –una glorificacion de la burguesía municipal romana–; y *The Roman Revolution* (1939) de Sir Ronald Syme analizó el auge de Augusto desde la perspectiva de un liberal que, en sus visitas a Italia, vio cómo los nombres y los adornos de la Roma augustal eran usados por un nuevo *dux*, Benito Mussolini, y quiso exponer, a la manera de Tácito, las brutales semejanzas entre los dos regímenes» (45, 164)

En todos estos casos, las vigorosas interacciones sociopersonales entre pasado y presente dieron como resultado realizaciones eminentes, obras que llamamos *clásicas* en los dos sentidos de la palabra. Y, naturalmente, su multiplicidad sirve como correctivo mutuo.

El segundo ejemplo se refiere a la reconstrucción histórica del arte de cristianismo más primitivo. Thomas Mathews analiza «cómo la mística del emperador llegó a ser la teoría controladora para explicar el desarrollo de las imágenes cristianas» y afirma que «la necesidad de interpretar a Cristo como un emperador dice más sobre los historiadores implicados que sobre el arte cristianismo primitivo. La formulación de la teoría se remonta a tres eruditos europeos muy osados y originales del periodo de entreguerras: el medievalista Ernst Kantorowicz, judío alemán de una acomodada familia de comerciantes; el arqueólogo húngaro Andreas Alföldi, hijo de un médico rural, y el historiador del arte André Grabar, un emigrante ruso de una familia senatorial que había ocupado cargos importantes bajo los últimos zares ... Si hay un solo hilo común que une la vida y la obra de estos tres grandes estudiosos, es la nostalgia por el imperio perdido. Ellos vieron cómo se derrumbaban de manera ignominiosa, en el horrible caos de la primera guerra mundial y sus consecuencias, los tres Estados imperiales en los que se habían criado y por cuya defensa lucharon con valentía. La gloria de los zares, el poder de los emperadores prusiano y austro-húngaro, nunca fueron restaurados» (16, 19). Mathews estima que la interacción de presente y pasado interpretó mal el arte cristiano primitivo, y después traza una analogía explícita entre su propia reconstrucción correctiva y la «investigación sobre el Jesús "histórico", una empresa que casi lo redujo a la condición de producto de las ilusiones de sus discípulos. Como Cristo no escribió nada, el historiador se limita necesariamente a investigar a través de las impresiones deformadas de un círculo de personas que se vieron profundamente afectadas por la experiencia que de él tuvieron. El Cristo del arte cristiano primitivo es tan huidizo como el Jesús "histórico". Como en las fuentes escritas, así también en los monumentos visuales Cristo tiene muchos aspectos, dependiendo de quien lo ve. Así pues, nos enfrentamos a la difícil tarea de comprender lo mejor posible la impresión que Cristo producía en las gentes cuando ellas, por primera vez, trataban de representarlo. Hasta entonces había existido sólo en los corazones de los creyentes, en las visiones de los místicos, en las palabras de los predicadores; a partir de ese momento iba a tener vida en la escultura y la pintura» (21-22). La reconstrucción histórica es siempre interacción entre presente y pasado. Nuestros *mejores* métodos y teorías no son más que los mejores que *nosotros* tenemos. Todos ellos están anticuados y condenados no sólo cuando están equivocados, sino también (y en especial) cuando están en lo cierto. Cuando algo importante está en juego, necesitan ser revisados una y otra vez. Esto no hace que la historia carezca de valor. También nosotros estamos anticuados y condenados, pero eso no resta valor a la vida. Únicamente hace que la muerte sea inevitable. Tengo dos corolarios de esta comprensión del interactivismo.

El primer corolario se refiere al término *búsqueda* o *investigación*. Tal vez haya notado que no hablo de la *búsqueda* del Jesús histórico ni de la *investigación* sobre

los orígenes cristianos. Estos términos parecen indicar un proceso positivista en el que vamos a obtener una respuesta definitiva. No es así como me imagino ahora el proceso, sino que hablo de *reconstrucción*, y esto es algo que se debe hacer una y otra vez, en tiempos diferentes y en lugares diferentes, por diferentes grupos y comunidades diferentes, y por todas y cada una de las generaciones innumerables veces. A fin de subrayar este punto de vista, en adelante sólo hablaré de la reconstrucción del Jesús histórico: la mejor posible en cualquier tiempo y lugar determinado.

Recientemente N. Thomas Wright ha dedicado muchas páginas a distinguir tres etapas en la investigación sobre el Jesús histórico. La Primera investigación se extendió de Reimarus a Schweitzer; en números redondos: de 1700 a 1900. La Segunda o Nueva investigación fue propuesta por Ernst Kasemann en 1953 como reaccion a la puesta entre paréntesis del Jesus histórico en la obra de su maestro, Rudolf Bultmann. Pero yo pienso que es justo decir que nunca tuvo lugar una Nueva investigación, que ninguna Segunda búsqueda siguió jamás a ese manifiesto. Con todo, Wright propone que muchos estudiosos contemporáneos, incluido yo mismo, estamos simplemente en una «"Nueva investigación" renovada». Somos, por consiguiente, parte del pasado rechazado. La Tercera investigación está representada por un grupo de unos veinte eruditos, entre los que se encuentra el propio Wright, que inventó este título para designar al mencionado grupo porque «es en él donde se halla la vanguardia real de la investigacion contemporánea sobre Jesús» (1996:84). Incapaz de decidir si esta cartografía es divertida impertinencia o molesta arrogancia, me limito a dos breves comentarios. Los delirios positivistas acosan a términos como *busqueda* o *investigacion*: el Jesús histórico, como el santo Grial, debe ser encontrado de una vez para siempre. Yo no lo veo así. Es más, me pregunto por qué Wright no sitúa a personas como yo en una Tercera investigación y a su grupo en una Cuarta investigación. O, dicho de otra manera, ¿imagina Wright una Cuarta investigación para el futuro, y después la Quinta, la Sexta, etcétera, etcétera, etcétera? El delirio positivista ¿acosa también al término *tercera*? En el folklore indoeuropeo, la tercera vez es conclusión, término, perfección. El héroe puede fracasar dos veces, pero tendrá éxito a la tercera. Lamentablemente esto sólo sucede en el folklore y en los cuentos de hadas.

Un segundo corolario se refiere al método. Insisto en que la reconstrucción de Jesús, como todas las reconstrucciones de este tipo, es siempre una interacción creativa entre pasado y presente. Mas ¿qué mantiene esa dialéctica entre *nosotros* y *ellos* lo más ecuánime y sincera posible? El método, el método y una vez más el método. El método no nos garantiza la verdad, porque no hay nada que pueda hacerlo. Pero el metodo, tan autoconsciente y tan autocrítico como nos resulte posible, es nuestra única disciplina. Nunca nos saca de nuestra piel y nuestro cuerpo, nuestras mentes y corazones, nuestras sociedades y culturas presentes, pero es nuestra mejor esperanza de honradez. Es el proceso apropiado para la historia. Y esto me hace volver de nuevo a Wright. Pienso que estamos de acuerdo en lo que él llama «realismo critico» y yo «interactivismo», pero discrepamos en el modo en que ese concepto funciona en la práctica. Mi respuesta es que el desarrollo de un metodo es lo que protege nuestro tema no de la conversación

sino de la violación, no del debate sino de la desfiguración. Ésta es la razón, por la que, por ejemplo, ofrecí *mi* inventario completo «de la tradición en torno a la figura de Jesús según su estratificación cronológica y su atestiguación independiente» como apéndice en *El Jesús de la historia* (2000:498-508). Wright, sin embargo, piensa que «a pesar del tono postmoderno que predomina en el libro, el voluminoso inventario de material está condenado a parecerse a una obra totalmente modernista que echa cimientos firmes, casi positivistas, para el argumento principal del libro» (1996:50). Una sensibilidad postmoderna –es decir, una percepción imparcial de la historicidad de uno mismo y de su tema– no *excluye* sino que *exige* atención al método. Así como el proceso apropiado hace que la interacción legal entre defensa y acusación sea justa, así también el método apropiado hace que la interacción histórica entre pasado y presente sea sincera. Pero en mi obra no hay ninguna suposición de que el Jesús histórico o el cristianismo más primitivo sea algo que se pueda entender de una vez para siempre. Y esto no se debe a que Jesús y el cristianismo sean especiales o únicos. Ningún pasado de importancia continua puede evitar jamás la repetida reconstrucción.

Éste, por tanto, es mi desafío. El cristianismo sarcófilo, distinto del cristianismo sarcófobo, es una dialéctica entre la historia y la fe. Esta dialéctica tiene su modelo normativo en el *tipo* de los evangelios canónicos y sus ejemplos paradigmáticos en esos cuatro *textos* evangélicos. Éstos muestran cómo, a través de los años 70, 80 y 90 del siglo I, el Jesús de entonces se transforma en el Jesús de ahora, cómo el Jesús histórico se transforma en Jesús resucitado y cómo aunque se pueda tener historia sin fe, no se puede tener fe sin historia. En cada generación el Jesús histórico tiene que ser reconstruido de nuevo y esa reconstrucción tiene que transformarse por la fe en el rostro de Dios aquí y ahora. Si esto resulta demasiado extraño, considere esta situación paralela.

En el cristianismo la Biblia es la Palabra de Dios hecha texto, igual que Jesús es la Palabra de Dios hecha carne. A la tradición cristiana le habría resultado perfectamente posible haber declarado oficial y canónico un solo manuscrito específico de la Biblia. Imagine que tal cosa sucedió, por ejemplo, con el códice Vaticano, una copia pergaminácea del siglo IV, con 759 folios, tres columnas por página y 42 líneas por columna. Imagine que ese códice hubiese sido declarado la Palabra de Dios inmutable e inspirada, con sus páginas de tres columnas, que manifestaban para siempre el misterio de la Trinidad. Tal vez se habría debatido acerca de qué hacer con un escriba contrariado que añadió en el margen izquierdo de Hebreos 1,3 este breve comentario sobre el trabajo de un colega anterior: «Tonto y miserable, ¡no pudiste respetar la versión antigua en vez de modificarla!» (Metzger 1981:74). Pero no habría supuesto ninguna diferencia que jirones de manuscritos o textos enteros de los tiempos más primitivos se hubieran conservado en las arenas egipcias. No habría supuesto ninguna diferencia lo que los investigadores o los especialistas en crítica textual pensaran que era un texto original históricamente más fidedigno. El códice Vaticano sería *el texto*, definitivamente. La Palabra de Dios hecha texto estaría a salvo de los caprichos de la historia, las excavaciones de los arqueólogos y los sorprendentes descubrimientos de campesinos o pastores.

En lugar de esa opción, tengo sobre mi mesa la cuarta edición revisada de *The Greek New Testament*, publicado por las Sociedades Bíblicas Unidas en 1993. Ofrece el texto más próximo al original al que ha podido llegar un comité, con las lecturas alternativas en el aparato de las notas a pie de página: «Por medio de las letras A, B, C y D, encerradas entre llaves {} al comienzo de cada serie de variantes, el Comité ha procurado indicar el grado relativo de certeza al que ha podido llegar». Bruce Metzger explica el establecimiento del grado de certeza por el comité de este modo: «La letra A significa una certeza casi total, mientras que la B indica cierto grado de duda. La letra C quiere decir que existe considerable duda de si la mejor lectura está en el texto o en el aparato, y la D manifiesta un alto grado de duda respecto a la lectura adoptada en el texto. De hecho, entre las decisiones del tipo D a veces ninguna de las variantes parecía original y, por tanto, el único recurso fue imprimir la lectura menos insatisfactoria» (1971:xxviii = 1975:xiv). Como cristiano, creo en la Palabra de Dios, no en las palabras de papiros específicos ni en los votos de comités específicos. Pero hecho y fe, historia y teología se entrelazan en el proceso y nunca puede ser totalmente separados.

Lo que sucede con la Palabra de Dios hecha texto ocurre también con la palabra de Dios hecha carne. La reconstrucción histórica se entrelaza con la fe cristiana y ninguna de las dos puede sustituir a la otra. Con todo, insisto en que no tuvo por qué ser así. Fue el cristianismo sarcófilo, distinto del cristianismo sarcófobo, el que tomó como rehén a la historia. Ahora es demasiado tarde para arrepentirse y, por lo que a mí respecta, no quiero que eso suceda. Pero también me pregunto: ¿es la historia del cristianismo, y en especial la de la teología cristiana, la larga y lenta victoria del cristianismo sarcófobo sobre el cristianismo sarcófilo?

Memoria y oralidad

«Los "Grandes Acontecimientos" del pasado fueron así designados por personas externas a la mayoría de las sociedades locales y, sin lugar a dudas, a todas las sociedades campesinas ... Sólo porque los historiadores consideren a Napoleón digno de ser recordado y estudiado, otras personas no están obligadas a pensar de la misma manera ni a conmemorar ninguno de los Grandes Acontecimientos. (Esto es ciertamente verdad por lo que respecta a los campesinos, pues ... ellos tienden a acentuar su identidad social por medio de imágenes de resistencia al Estado que tienen muy pocas probabilidades de entrar en la historia de los Grandes Acontecimientos.) Hay también una razón más específica por la que tales elecciones son importantes: ellas muestran que semejantes diferencias en las conmemoraciones son inherentes a las comunidades, y no impuestas desde fuera, ni por la literatura ni por la enseñanza ni los medios de comunicación, que habrían hecho los recuerdos más homogéneos y difícilmente habrían dejado de poner de relieve la Revolución y Napoleón. Nunca se repetirá demasiado que, por mucho que una novela o las afirmaciones de un profesor puedan influir en el *contenido* de la memoria de un acontecimiento guardado por un individuo, o incluso por un grupo social, tienen mucho menos efecto en los *tipos* de acontecimientos que los grupos sociales eligen de manera característica para conmemorarlos, que están vinculados a patrones de identidad más profundos ... Lamentablemente los campesinos no dedican la mayor parte –ni siquiera gran parte– de su tiempo a rebelarse. Pero las revueltas son útiles para nuestros propósitos, aunque sólo sea porque en esas ocasiones los observadores externos (particularmente antes del siglo XX) se molestaron en escribir algo de lo que los campesinos realmente *dijeron*. Lo que en tales ocasiones dicen sobre el pasado tiende a encajar en determinados tipos amplios. Uno de ellos es la conmemoración de la resistencia local en el pasado, sobre todo la resistencia contra el Estado (las revueltas contra los propietarios de las tierras –que, de todos modos, casi siempre tenían menos alcance y eran más efímeras– no parecen producir el mismo efecto a largo plazo ni la misma fuerza narrativa en las sociedades locales). El segundo es el recuerdo de una Edad Dorada del gobierno monárquico justo sobre el país respectivo, en nombre del cual los campesinos resisten a los gobernantes contemporáneos, que son menos justos. El tercero es la nobleza mas legendaria ... que puede servir como imagen de justicia absoluta, mucho más independiente del tiempo y el lugar. El cuarto, aún más distante, es la imagen milenaria de la justicia divina en el origen de los tiempos, frente a la cual ninguna sociedad humana puede ser jamás totalmente legítima».

James Fentress y Chris Wickham, *Social Memory*, pp. 96, 108-109

Las partes segunda y tercera forman un tandem que retoma la primera parte y prepara otro tándem en las partes cuarta y quinta. La primera parte ha explicado la continuación más primitiva que yo pretendía reconstruir entre el Jesús

histórico y los orígenes cristianos, a saber, la continuación de los compañeros de Jesus en los momentos anterior y posterior a la ejecución. También ha explicado el *porque* de ese enfoque, por qué a mi juicio merecía la pena emprender ese estudio a pesar de todas sus evidentes dificultades. Después del *porque* viene el *como*, pero en medio está el *donde*. El *como* tiene que ver con la metodología, es decir, con la lógica de mi método, con las razones subyacentes en mi uso de un método en vez de otro. Pero es el lugar *donde* yo obtengo mis materiales y el tipo de materiales que obtengo lo que determina mi método. Por ello paso del *porque* de la primera parte, a través del *donde* de las partes segunda y tercera, al *como* de las partes cuarta y quinta.

Los materiales o datos aparecen como los recuerdos de la tradición oral o como los textos de la transmisión escrita, y esta dualidad corresponde a mi distinción entre la segunda parte y la tercera parte. La segunda parte concierne a la memoria, la oralidad y la delicada interacción entre oralidad y capacidad de leer y escribir en una sociedad premoderna que está a una distancia de milenios de la universal oralidad del pasado, pero también a una distancia de milenios de la universal capacidad de leer y escribir en el futuro.

La segunda parte tiene cuatro capítulos. El capítulo 3 estudia afirmaciones recientes sobre la memoria campesina y la transmision oral en la tradición más primitiva sobre Jesús y se concentra en presuposiciones implícitas que ni se justifican teóricamente ni se verifican metodológicamente. El capítulo 4 analiza la memoria en sí, basándose de manera especial en la psicología experimental. La memoria ¿es recuerdo o reconstrucción? ¿Se basa en hechos sucedidos, en deseos personales o en patrones sociales? ¿Es más exacta cuando tiene más certeza, cuando cuenta con imágenes visuales que respaldan su recuerdo, cuando puede recordar un número mayor de detalles para llenar el escenario general? En otras palabras, si se afirma que *se recordo* lo que Jesús dijo e hizo ¿qué teoría de memoria se presupone? El capítulo 5 pasa de la memoria a la oralidad y la capacidad de leer y escribir basándose en estudios clásicos de la década de 1930. Por una parte, ¿cómo funciona la memoria de poesía épica en los bardos analfabetos pero tradicionales? ¿Cómo *funciona* realmente? Por otra parte, ¿cómo funciona la memoria de relatos breves en los estudiantes alfabetizados pero contemporáneos? ¿Cómo *funciona* realmente? Por último, en el capítulo 6 hay una breve sección conclusiva que propone una delicada interfaz, en vez de un gran abismo, entre oralidad y capacidad de leer y escribir en las sociedades donde sólo hay entre un 3 y un 5 por ciento de personas alfabetizadas. A lo largo de toda la historia universal ha habido sociedades humanas sin escritura, pero no ha habido ninguna sociedad sin oralidad. Así pues, la elección no es entre oralidad o capacidad de leer y escribir, sino entre oralidad sin capacidad de leer y escribir u oralidad con capacidad de leer y escribir.

CAPÍTULO 3

LA MÍSTICA DE LA TRADICIÓN ORAL

«Quizá las personas que no saben leer y escribir tengan memorias particularmente buenas para compensar su incapacidad de tomar nota por escrito, al igual que vulgarmente se cree que los ciegos tienen un oído especialmente agudo y dedos muy sensibles. Hay que rechazar tales argumentos ... y, aun cuando sería lógicamente posible argumentar que la capacidad de leer y escribir y la escolarización empeoran la memoria, la verdad es que no lo hacen. Todo lo contrario: por lo general los estudios interculturales han descubierto una relacion positiva entre escolarización y memoria ... Interpretaciones cualificadas por poetas orales se encuentran sólo en sociedades sin escritura porque el concepto de poesía cambia cuando aparece la capacidad de leer y escribir ... No obstante, la memoria literal, palabra por palabra, existe realmente. Aparece cuando una interpretación es *definida* por la fidelidad a un texto particular».

Ulric Neisser, *Memory Observed*, pp. 241-242

¿Cómo fueron transmitidos los materiales sobre Jesús en los cuarenta años que pasaron entre su muerte y la fijación por escrito del evangelio de Marcos en 70 EC? ¿Como se siguieron transmitiendo en lo sucesivo hasta que los cuatro evangelios canónicos se hicieron normativos dentro del cristianismo católico después de mediados del siglo II? La respuesta común es la tradición oral y se citan ejemplos comparados para afirmar su existencia e influencia, su posibilidad y exactitud. Aquí se ofrece un ejemplo reciente de tal respuesta.

«La probabilidad arrolladora es que la mayoría de lo que Jesús dijo no lo dijo dos veces sino doscientas veces con (naturalmente) miles de variaciones locales», según N. Thomas Wright. Esto parece bastante razonable e irrefutable. Por consiguiente, continúa Wright, «el prejuicio es la única dificultad cuando se presenta una argumentación persuasiva según la cual la enseñanza de Jesús fue transmitida de modo eficaz en docenas de corrientes de tradición oral» (1992:423). Más adelante amplía este tema sugiriendo que «esto proporciona una ventana a un mundo sobre el que, quizás sorprendentemente, Crossan no dice nada, a pesar de que insiste muchas veces en el hecho de que Jesús y sus primeros seguidores tuvieron origen campesino. Es el mundo de la *tradicion oral informal pero controlada* ... Nos permite explicar –sin recurrir todavía a complejas teorías de relaciones sinópticas o de una tradición que se expandió libremente– la manera en que una y otra vez, el relato se presenta con ligeras variaciones, pero los *dichos* permanecen más o menos idénticos ... Es irónico, por tanto, que a la vez que coincidimos con Crossan en la vital importancia de situar a Jesús en su cultura

campesina mediterránea, hayamos llegado a una conclusión que socava radicalmente la reconstrucción histórica de Crossan» (1996:134-136). Si, por ejemplo, tenemos versiones divergentes de un aforismo en los cuatro evangelios canónicos, este fenómeno se podría explicar afirmando que se trata de cuatro expresiones jesuanas divergentes del mismo dicho. *Se podría*, naturalmente. Pero también podría proceder de una sola corriente de tradición dependiente y en desarrollo –en otras palabras, del desarrollo de Marcos realizado por Mateo y Lucas y del desarrollo posterior de esa triple tradición sinóptica realizado por Juan–. No se consigue nada diciendo que esta última sugerencia es un prejuicio; y una vez que la sugerencia de la dependencia escrita fue propuesta, debatida y aceptada por una gran mayoría de eruditos, los adversarios no pueden ignorarla o ridiculizarla. Tienen que afrontarla directamente y refutarla. La dependencia escrita *podría* estar equivocada, pero lo mismo podría suceder con la explicación contraria de la independencia oral.

Por consiguiente, todo estudio de la transición del Jesús histórico al cristianismo más primitivo tiene que afrontar esta cuestión de la tradición oral, y es aquí donde yo empiezo esta reconstrucción. Con todo, aporto a esta cuestión ciertas presuposiciones sobre la distinción entre tradición oral, transmisión oral y sensibilidad oral que, inicialmente, puedo describir mejor por medio de algunos antecedentes autobiográficos.

Tradición, transmisión, sensibilidad

> «La tradición oral era una señora voluble con la que flirtear. Pero los eruditos podían pedir ayuda a las "fantásticas memorias" tan "bien probadas" de personas analfabetas. Sentían que un texto podía permanecer inalterado de una generación a otra o alterado sólo por lapsos de memoria incoherentes. Este mito se ha mantenido con fuerza hasta el día de hoy. Los principales puntos de confusión en la teoría de estos estudiosos ... proceden de la creencia según la cual en la tradición oral hay un texto fijo que se transmite sin cambios de una generación a otra».
>
> Alfred Bates Lord, *The Singer of Tales*, pp. 9-10

Cuando cursaba la educación primaria, mi familia vivía en Naas, unos treinta kilómetros al oeste de Dublín. Durante la segunda guerra mundial sólo se permitía usar la gasolina para las actividades profesionales; por ello nuestro coche pasó seis años sin ruedas y con el árbol del motor en cajas de mantequilla vueltas hacia arriba en el garaje. En aquellos días despreocupados, cuando yo tenía unos nueve o diez años, mi padre y yo dábamos largos paseos por la carretera de Dublín. Él me recitaba poesías y yo las aprendía de memoria. No eran *grandes* poemas, pero el precio corriente por «Gunga Din» de Kipling –completo, entero y correcto al final del paseo– era seis peniques. Mi padre se fue, también la moneda de seis peniques y la carretera Naas-Dublín como entonces estaba. Pero todavía recuerdo largos fragmentos de ese poema, y al recitarlo vuelven las casas y los campos de aquella carretera, la voz, la sonrisa y el bastón de paseo de mi padre

Aunque el poema permanece conmigo, lo que yo experimenté en aquellos paseos no era tradición oral. Era sólo transmisión oral. Mi padre y yo dábamos por supuesto un texto escrito, una tradición escrita. Se encontraba en un libro que teníamos en casa y cotejábamos nuestras dos versiones con el arquetipo. Aquella versión uniforme y original resolvía cualquier controversia. El proceso era tradición escrita transmitida oralmente y recibida de manera auricular. Los dos actuábamos dentro de la sensibilidad escrita, no oral. Si hubiéramos actuado dentro de un registro escrito pero con sensibilidad oral, habríamos considerado aquella versión escrita sólo como otra interpretación comparable con la nuestra (y, en modo alguno, normativa para ella). Pero las palabras impresas en la página controlaban absolutamente nuestros recuerdos y nuestras repeticiones. Era tradición escrita transmitida oralmente y recibida de modo auricular con una sensibilidad escrita.

Cuando tenía 11 años, mi familia se trasladó a Donegal, cuando mi padre fue nombrado gerente del Hibernian Bank de Ballybofey (también hoy desaparecido). Fui a un internado de localización central, el St. Eunan's College en Letterkenny, donde había un gran grupo de alumnos de lengua irlandesa. Allí todas nuestras clases (excepto las de inglés) eran en irlandés y los hablantes no nativos que queríamos mejorar nuestro irlandés íbamos en verano a algunas regiones de la costa occidental de Donegal para vivir con familias de lengua irlandesa. Por entonces era todavía posible encontrar personas incapaces de leer y escribir en inglés y en irlandés, que habían recibido y transmitido oralmente las leyendas épicas antiguas de Irlanda. Aquel proceso era, en el sentido más pleno del término, tradición oral. Era la tradición repetida en interpretaciones creativas por individuos que no habían aprendido su arte de los libros, como los estudiantes, sino de maestros, como los aprendices. No había una sola versión arquetípica o uniforme, sino una interpretación multiforme o pluriforme de una matriz narrativa tradicional.

Mientras tanto, de vuelta al colegio, aprendíamos de memoria al menos diez versos de poesía irlandesa y diez versos de poesía inglesa o monólogos de Shakespeare para cada día de clase. La memorización era la presuposición del debate, pues nos instruían para argumentar no basándonos en el libro, sino en lo que sabíamos de memoria. Por ejemplo, cuando hacíamos los exámenes intermedios o finales de educación secundaria, de carácter nacional y establecidos por el gobierno, se esperaba que argumentásemos a favor o en contra de proposiciones relativas a aquella poesía, «citando libremente» de memoria. Era una educación maravillosa, pero no tenía nada que ver con la tradición oral. En clase dábamos la interpretación oral de lo que habíamos memorizado del texto escrito y, en el examen, dábamos la interpretación escrita de esa misma memorización. La tradición oral en la que la tradición es recibida oralmente y transmitida oralmente (con frecuencia por personas analfabetas) dentro de la disciplina de interpretación creativa es un mundo diferente del de la tradición escrita transmitida oralmente dentro de la disciplina de la memorización exacta (¡lo mejor que podíamos!).

Estas experiencias me inspiraron un gran respeto por la tradición oral. Al final viajábamos para escuchar a esos narradores de historias; ellos no viajaban para escucharnos a nosotros. Pero yo aprendí pronto la diferencia entre tradición

oral y transmisión oral y entre sensibilidad escrita y sensibilidad oral. También aprendí pronto que la tradición no es sólo chismes, rumores e incluso memoria. Pero los términos deben ser usados con cuidado y precisión. Lo que aquellos nativos de lengua gaélica en la costa atlántica de Donegal aprendían de memoria e interpretaban oralmente era tradición oral. A cualquier representación se le podía llamar transmisión oral de esa tradición oral. La poesía que memoricé en los paseos con mi padre era la transmisión oral de una tradición escrita: él había leído y memorizado textos de un libro, me los repitió oralmente y yo los memoricé oyéndoselos. La poesía y los monólogos que memoricé en la educación secundaria eran la transmisión escrita de una tradición escrita. Aquellas personas de lengua gaélica actuaban dentro de la tradición, transmisión y sensibilidad orales. Ni yo ni mi padre ni mis profesores lo hacíamos. Lo correcto, para nosotros, era lo que estaba escrito en el libro. Lo correcto, para ellos, era cómo operaba la tradición. Es posible, naturalmente, imaginar a alguien operando dentro de una tradición escrita pero con sensibilidad oral. Tal persona trataría una versión escrita simplemente como otra interpretación del poema o relato y, aun memorizándolo o transcribiéndolo, podía interpretarlo de otra forma.

¿Es correcto, entonces, describir la transmisión más antigua de los materiales sobre Jesús como *«tradicion» oral*? ¿Cómo funcionó exactamente esa *tradicion*? Y, si *tradicion oral* no es el mejor término para denominar el proceso, ¿cómo se conservaron (si es que de hecho se conservaron) en el cristianismo más primitivo algunas de las palabras y acciones del Jesús histórico?

Prueba de oralidad

> «Algunos estudios más recientes reflejan un modo de ver el cristianismo primitivo y las tradiciones evangélicas que considera sumamente probable que las tradiciones existieran originalmente en forma oral y la redacción de los evangelios sinópticos o canónicos no las agotara ... El problema de esta afirmación es que no puede ser demostrada, por muy probable que parezca. La tradición oral, por muy real que haya sido, es incontrolable y efímera, a menos que haya llegado hasta nosotros en forma escrita».
>
> Dwight Moody Smith,
> «The Problem of John and the Synoptics», pp. 152-153.

Me resulta difícil imaginar más confusión y desinformación de la que acompaña a las presuposiciones actuales sobre memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir en relación con las tradiciones sobre Jesús y los textos evangélicos. Escojo dos ejemplos de un estudio reciente y voluminoso sobre *The Death of the Messiah*, de Raymond E. Brown, para indicar algunas de estas presuposiciones. Pero primero son necesarias algunas observaciones preliminares.

Se han conservado cinco versiones primitivas de la pasión de Jesús, consignadas en los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas, Juan y Pedro. Los cuatro primeros siempre estuvieron disponibles en relatos completos dentro del Nuevo

Testamento, pero el último no se descubrió hasta hace cien años en fragmentos papiráceos de Egipto. Mis ejemplos conciernen a la interacción entre memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir para determinar la relación entre esos cinco textos.

El primer ejemplo se refiere a la dependencia de Mateo y Lucas con respecto a Marcos. Un amplio consenso de investigación sobre los evangelios coincide en que Mateo y Lucas usaron Marcos como una de sus fuentes literarias principales y que lo hicieron independientemente uno de otro. En palabras de *nuestro* mundo, pero no de *su* mundo, copiaron o plagiaron a Marcos. Esto explica por qué el *orden* de sus relatos sigue la secuencia marcana de acontecimientos y por qué el *contenido* de sus relatos desarrolla la versión marcana de los acontecimientos. En otras palabras, esta hipótesis explica por qué, cuándo y dónde los dos coinciden con Marcos. Pero ¿cómo se explican los lugares donde los dos coinciden *contra* Marcos? ¿Cómo se explican los casos donde Mateo y Lucas copian de Marcos pero contienen un elemento no presente en Marcos? Los exegetas llaman a estos casos *coincidencias menores de Mateo y Lucas contra Marcos*, las cuales constituyen una objeción (pero no insuperable) para la teoría general de la dependencia mateana y lucana de Marcos. A continuación ofrezco dos ejemplos de esas coincidencias menores tomados del relato del proceso de Jesús ante las autoridades judías.

Un ejemplo narra lo que le sucedió a Jesús después de ser declarado culpable y maltratado por quienes lo rodeaban:

Mateo 26,67-68	**Marcos 14,65**	**Lucas 22,63-64**
«Entonces se pusieron a escupirle en la cara y a abofetearle, y otros a golpearle, diciendo	«Algunos se pusieron a escupirle, le cubrían la cara y le daban bofetadas, mientras le decían	«Los hombres que lo tenían preso se burlaban de él y le golpeaban Y, cubriéndole con un velo, le preguntaban
"Adivinanos, Cristo *¿Quien te ha pegado?*'»	"Adivina", y los criados le recibieron a golpes»	"¡Adivina! *¿Quien te ha pegado?* Y le insultaban diciéndole otras muchas cosas»

Mateo y Lucas, por separado, hicieron cambios en su fuente marcana, y esto no representa ningún problema teórico. Pero ¿cómo se explican las palabras escritas en cursiva, que son traducción de cinco palabras idénticas en griego y que se encuentran en Mateo y Lucas pero no en Marcos?

Otro ejemplo narra lo que le sucedió a Pedro, después de negar a Jesús tres veces, cuando recordó la profecía de Jesús:

Mateo 26,75	Marcos 14,72	Lucas 22,61-62
«Pedro se acordó de lo que le	«Y Pedro recordó lo que le	«Recordó Pedro las palabras
había dicho Jesús	había dicho Jesús	que le había dicho el Señor
"Antes que el gallo cante, me	"Antes que el gallo cante dos	"Antes que cante hoy el gallo,
habrás negado tres veces"	veces, me habrás negado tres	me habrás negado tres veces"
Y saliendo fuera, rompió a llorar	Y rompió a llorar».	*y, saliendo fuera, rompió a llorar*
amargamente»		*amargamente»*

De nuevo Mateo y Lucas, por separado, hacen cambios en su fuente marcana y esto no representa ningún problema teórico. ¿Pero cómo se explican las palabras escritas en cursiva, consignadas en Mateo y Lucas, pero no en Marcos? Y una vez más nos encontramos con cinco palabras idénticas en griego. Incluso la palabra traducida por «rompió a llorar», que está en los *tres* textos, tiene la misma forma en Mateo y Lucas, pero diferente en Marcos.

Mi interés en este momento no es la solución del problema de las coincidencias menores en general (ni siquiera de esos casos en particular). Lo único que pregunto es si la memoria oral tiene algo que ver con la solución del problema y –aún más importante– si reivindicar tal solución revela una comprensión errónea de la memoria, la oralidad y la capacidad de leer y escribir.

En *The Death of the Messiah*, Brown resolvió esos casos anteriores recurriendo a la tradición oral: Mateo y Lucas conocieron no sólo el texto escrito de Marcos (que tenían delante), sino también una tradición oral de los mismos acontecimientos –una tradición que contenía las palabras escritas en cursiva (44-45, 784, 857)–. Así, la solución a «¿Quién es el que te ha pegado?» es «la influencia oral ... [como] la clave de las coincidencias importantes entre Mateo y Lucas, que en modo alguno compusieron sus evangelios basándose en textos completamente aislados del modo en que estos relatos siguieron siendo narrados oralmente en las comunidades cristianas» (579). Y ésta es también la solución a «Y, saliendo fuera, rompió a llorar amargamente», porque «incluso después de la redacción de Marcos, en un relato popular como éste, que seguramente era narrado una y otra vez, los dos evangelistas estuvieron influidos por la tradición oral, en la que ya se había fijado una frase emotiva como ésta» (609, 611 nota 43). Esto supone que versiones orales de un acontecimiento (si existían) estaban tan fijadas sintácticamente que podían dominar sobre las versiones escritas sintácticamente establecidas. En otras palabras, supone que tales versiones orales eran tan precisas verbalmente que podían añadir una secuencia literal de cinco palabras en algún punto de una versión copiada por escribas sin perturbar, de otro modo, su contenido original.

A mi juicio, esta propuesta es muy improbable por dos razones, que presento aquí como tesis que desarrollaré en las páginas siguientes. Primero, la memoria es creativamente reproductora en lugar de exactamente rememorizadora. Segundo, la oralidad es estructural en vez de sintáctica. Aparte de breves contenidos conservados mágica, ritual o métricamente de manera literal, recuerda lo esencial, el contorno y la interacción de elementos en vez de los detalles, los pormenores y la precisión de la secuencia. «Incluso en culturas que conocen y

dependen de la escritura, pero conservan un contacto vivo con la oralidad prístina, es decir, conservan un alto residuo oral, el lenguaje ritual con frecuencia no es típicamente literal», como observó Walter Ong. «La Iglesia cristiana primitiva recordaba, de forma oral, pre-textual, incluso en sus rituales textualizados [palabras de la Última Cena], y hasta en esos puntos en los que se le ordenó recordar más asiduamente» (65). Este es un ejemplo muy llamativo: las palabras de la institución de la eucaristía en la Última Cena no son citadas palabra por palabra ni siquiera dentro del Nuevo Testamento.

Todo esto requerirá muchas más explicaciones en la exposición siguiente. Pero desde el principio me pregunto: ¿en qué teorías generales o estudios empíricos de la memoria oral se basan las conclusiones de Brown? ¿En qué teorías generales o estudios empíricos de la interacción entre oralidad y capacidad de leer y escribir se basan las conclusiones de Brown? ¿De dónde proceden?

El segundo ejemplo acentúa estas cuestiones. Se refiere a la dependencia del *Evangelio de Pedro* (*Ev. Ped.* en las citas que siguen) con respecto a los evangelios canónicos o neotestamentarios según la propuesta, también en este caso, de Brown (1994). Abordaré de nuevo este tema en el capítulo 25, pero es tan importante que cito a continuación cuatro proposiciones diferentes sobre él. Primer ejemplo: «El *Ev. Ped.* ... se basa en los evangelios canónicos (no necesariamente en sus textos escritos sino con frecuencia en los recuerdos conservados por el hecho de que fueron escuchados y contados oralmente)» (1001). Segundo ejemplo: «El autor del *Ev. Ped.* ... pudo haber escuchado una lectura de Mateo o de Marcos y haber escrito inspirándose en el recuerdo de aquella comunicación oral más que en un ejemplar escrito» (1057). Tercer ejemplo: «El *Ev. Ped.* ... se explica mejor basándose en la tesis según la cual su autor conoció los evangelios canónicos (y quizás conservaba un recuerdo remoto desde el momento en que los escuchó)» (1306). Cuarto ejemplo: «Dudo que el autor del *Ev. Ped.* haya tenido delante un evangelio escrito, aunque estaba familiarizado con Mateo porque lo había leído atentamente en el pasado y/o había escuchado su lectura muchas veces en la asamblea litúrgica del día del Señor, de forma que fue esto lo que imprimió la forma dominante a su pensamiento. Muy probablemente había oído hablar de las personas que conocían bien los evangelios de Lucas y Juan –quizás predicadores itinerantes que reformulaban los relatos destacados–, de modo que memorizó algunos de sus contenidos pero sin tener una idea de su estructura ... No veo una razón decisiva para pensar que el autor del *Ev. Ped.* estuvo directamente influido por Marcos ... En la mente del autor del *Ev. Ped.* estaban también, mezcladas entre sí, tradiciones populares sobre episodios de la pasión, del mismo tipo que el material popular que Mateo insertó en la composición de su evangelio en un periodo anterior» (1334-1335). Quinto y último ejemplo: «El *Ev. Ped.* ... no fue elaborado en un escritorio por alguien que tenía ante sí fuentes escritas, sino por alguien que conservaba un recuerdo de lo que había leído y oído (de fuentes canónicas y no canónicas), a lo que después aportó la imaginación y el sentido del drama» (1334-1336).

He argumentado contra este tipo de interpretación en libros anteriores (1988, 1995) y, por ahora, sólo quiero poner de relieve sus presuposiciones sobre

la memoria, la oralidad y la capacidad de leer y escribir. Esta interpretación sostiene que el autor del *Evangelio de Pedro*, que había oído o leído los evangelios de Mateo, Lucas y Juan, pero trabajaba a partir del «recuerdo remoto», no de una copia escrita directa, produjo el texto que descubrimos hace tan poco tiempo.

En una formulación anterior de esa posición, Brown era muy consciente de los problemas que podía suscitar. «Los fenómenos visibles en *EP* [el *Evangelio de Pedro*] parecen exigir ... la dependencia oral del *EP* con respecto a alguno o todos los evangelios canónicos. Si se planteara la objeción de que esto introduce lo incontrolable en el debate de la dependencia, que sea así. Muy a menudo los estudiosos transfieren a la Iglesia primitiva su situación literaria con copias de los evangelios que tienen ante ellos» (1987:335). No obstante, esta posición –que el autor del *Evangelio de Pedro* dependió de los evangelios canónicos, pero sólo basándose en el «recuerdo remoto»– no es «incontrolable». Todavía es posible hacer preguntas. ¿Qué teoría de la memoria, por ejemplo, subyace en tal posición? Muchas veces es imposible predecir la memoria con antelación, pero ordinariamente es muy posible explicarla después. Como los textos de Mateo, Lucas y Juan están a nuestra disposición, deberíamos ser capaces de explicar cómo el *Evangelio de Pedro* recordó tal como lo hizo: ¿por qué –al menos en general– conservó unas cosas, omitió otras y cambió algunos datos?

Un ejemplo podría aclarar mi objeción. Durante las sesiones dedicadas al Watergate en el Senado en 1973, John Dean testificó que se había encontrado con Herbert Kalmbach en la cafetería del Myflower Hotel en Washington D.C., y después subió directamente a su habitación. Pero el hotel no registró la presencia de Kalmbach el día en cuestión. Tal vez, respondió Dean, usó un nombre falso. Pero después resultó que Kalmbach se había registrado aquel día en el Statler Hilton Hotel en Washington, que tenía una cafetería llamada Myflower Doughnut Coffee Shop (Loftus and Doyle 30). Aunque no siempre podamos explicar los caprichos de la memoria con tanta precisión como en este caso, debemos estar preparados para dar *alguna* explicación del recuerdo un tanto extraño y hasta incorrecto que el *Evangelio de Pedro* guarda de esas narraciones de la pasión oídas o leídas en el pasado. Recuerdo este comentario de *Social Memory*, de James Fentress y Chris Wickham: «Los recuerdos tienen su gramática específica y pueden (deben) ser analizados como narraciones; pero también tienen funciones y pueden (deben) también ser analizados de manera funcionalista, como guías, uniformes o contradictorios, para la identidad social» (88). Entonces ¿cuál es la coherencia lógica, la gramática narrativa y la función social del recuerdo de *Pedro* en la hipótesis de Brown?

Brown agrava esta dificultad cuando ofrece la siguiente «comparación contemporánea» para sostener su teoría sobre los orígenes del relato de la pasión en el *Evangelio de Pedro*. «Supongamos que hemos seleccionado en nuestro siglo a algunos cristianos que han leído o estudiado Mateo en una escuela dominical o en clases de religión hace años, pero que después no han leído el Nuevo Testamento. Con todo, han escuchado los relatos canónicos de la pasión leídos en las celebraciones litúrgicas. Además, han visto una representación o dramati-

zación de la pasión en el cine, en la televisión o en el teatro, o bien la han escuchado en la radio; han participado en una celebración litúrgica en la que los predicadores han usado la imaginación para llenar las lagunas del relato de la pasión y han combinado varios pasajes evangélicos: por ejemplo, en una Hora santa o en el Sermón de las siete palabras. Si pidiésemos a este grupo seleccionado de cristianos que contasen la pasión, estoy seguro de que tendrían una idea del esquema general, pero no serían capaces necesariamente de preservar la secuencia propia de ninguno de los evangelios en particular ... Recordarían algunas expresiones clave ... uno o dos de los dichos («palabras») de Jesús en la cruz ... los episodios evangélicos con más colorido ... personajes como Pilato, Herodes y el sumo sacerdote ... Habría una tendencia a presentar con más hostilidad a los enemigos de Jesús ... Entre los recuerdos de la pasión de los evangelios habría una mezcla de detalles y episodios no presentes en los evangelios ... En otras palabras, de nuestro test de un grupo de cristianos obtendríamos paralelos modernos al *Ev. Ped.*» (1335-1336). Dicho de otro modo, el recuerdo que el *Evangelio de Pedro* guardó de cosas pasadas sería exactamente igual que el de cualquier grupo común de cristianos escogidos de una manera más o menos aleatoria e invitados a recordar la narración de la pasión.

Esta afirmación reclama una prueba experimental. Como prueba menor y no científica, escriba su propio recuerdo del relato de la pasión y compruebe si se parece en algo al del *Evangelio de Pedro*. Como prueba mayor pero todavía no científica, en una ocasión pedí a mis alumnos universitarios, en un aula de educación general en la DePaul University, que escribieran sus recuerdos del relato de la pasión de Jesús, incluyendo el arresto, el proceso, la ejecución y la sepultura. Les dije que era un experimento que les explicaría detalladamente después que lo hubieran acabado. Les prometí cinco puntos en la nota final, independientemente de lo que escribieran, pero les pedí que me garantizasen por escrito que no pedirían ayuda a nadie ni consultarían ninguna fuente bíblica. Simplemente tenían que escribir ese relato tal como lo recordaban.

Recibí treinta y dos resúmenes. En ellos hubo detalles divertidos. Algunos hablaron de «Poncio Piloto» y uno mencionó al «traficante Judas». Un estudiante recordó «algo sobre Jesús que descendió al infierno para inspeccionarlo» y otro dijo que, en el huerto de Getsemaní, Jesús preguntó a Dios «si había otra forma de resolver aquella situación tan triste. La respuesta del Altísimo fue"no"». Hubo también algunas transposiciones comprensibles. Uno escribió que Jesús moribundo «dijo a Pedro (?) que fuera un hijo para su madre (María)» y otro escribió que «María limpió el cuerpo y lo envolvió en una sábana limpia». He aquí un ejemplo completo, escogido tanto por la brevedad como por algunos detalles interesantes:

> «Aunque he estudiado en una escuela primaria, en un instituto y ahora en una universidad católicos, puedo decir honradamente que no es mucho lo que recuerdo. Con todo, trataré de recordar el arresto, el proceso, la ejecución y la sepultura de Jesús tan detalladamente como me sea posible.

Lo que recuerdo sobre el arresto de Jesús es que Judas traicionó a Jesús. Judas era uno de los discípulos de Jesús y, a pesar de todo, lo traicionó. Un día fue a una ciudad donde Jesús estaba predicando y sanando a las personas y lo arrestó delante de toda la muchedumbre. Judas y algunos hombres apresaron a Jesús y se lo llevaron para lo que se conoce como el proceso.

El proceso de Jesús fue, por lo que recuerdo, muy breve. Lo llevaron a una sala y le interrogaron acerca de su identidad. Un sacerdote preguntó a Jesús si él era realmente el Hijo de Dios. Jesús contestó "sí" y con ello concluyó el interrogatorio. La muchedumbre gritaba "crucifícalo", pensando que era un impostor. Tomaron la decisión de matarlo y ello llevó a la ejecución de Jesús.

Recuerdo que la ejecución de Jesús fue muy triste. Me enseñaron que Jesús fue despojado de sus vestiduras y que lo sujetaron a una cruz con clavos que atravesaron sus manos y sus pies. También colocaron una corona de espinas en su cabeza y lo azotaron. No recuerdo quién lo torturó, pero recuerdo que fue maltratado horriblemente. Lo hicieron para ver si Dios rescataba a su Hijo.

Uno de los discípulos de Jesús lo colocó en un sepulcro. Las gentes de la ciudad apostaron guardias para que custodiaran el sepulcro, porque Jesús había anunciado que resucitaría de entre los muertos. En efecto, resucitó de entre los muertos y toda la ciudad se conmovió. Hasta aquel momento no eran muchos los que habían creído que era el Hijo de Dios».

Ni en este resumen ni en ningún otro nadie presentó algo que se pareciera siquiera remotamente a la versión de la pasión del *Evangelio de Pedro*. Nadie dijo nada sobre una crucifixión bajo Herodes Antipas –no bajo Poncio Pilato–, ni sobre una crucifixión realizada por judíos –no por soldados romanos–. Y nadie escribió nada sobre una resurrección que tuviera lugar clara y visiblemente ante las autoridades judías y los soldados romanos. De hecho, me gustaría desafiar a Brown a mostrar remembranzas contemporáneas de la pasión como las que él propuso para explicar los extraños recuerdos presentes en el *Evangelio de Pedro*. Y esto me lleva de nuevo a mi objeción fundamental: ¿qué teoría de la memoria o del recordar subyace en esas afirmaciones de Brown? En otras palabras, ¿cómo deben ser sometidas a prueba?

La respuesta es muy obvia, pero implica la combinación de la crítica sociocientífica con métodos más antiguos como la crítica histórica y literaria en el estudio de los textos bíblicos. Ésta es la única manera de disciplinar pretensiones sobre la intersección de memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir basada en el supuesto sentido comun, la intuición personal o hipótesis no respaldadas ni en un fundamento teórico ni en una confirmación experimental. En otras palabras, ¿qué aprendemos sobre la intersección de memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir con los investigadores que actúan de manera inductiva o con los psicólogos sociales que actuan de manera experimental? Ha llegado el momento de confrontar la mística de la tradición oral sobre Jesús con algunos datos indiscutibles e inductivos de experiencias comprobadas y experimentos controlados

CAPÍTULO 4

¿RECUERDA LA MEMORIA?

«Los experimentos han demostrado que la mera repetición de una afirmación falsa lleva a creer que es cierta. Del mismo modo, cuando pensamos o hablamos una y otra vez sobre una experiencia pasada, tendemos a creer progresivamente que la estamos recordando con toda precisión. A veces somos muy exactos cuando volvemos a contar una experiencia que hemos comentado con frecuencia, pero también es probable que estemos seguros de la veracidad de experiencias relatadas con frecuencia aunque las recordemos con poca exactitud. Recuperar repetidas veces una experiencia puede llevarnos a creer que estamos en lo cierto cuando, en realidad, nos equivocamos de plano. La escasa correlación entre la exactitud y el convencimiento adquiere una importancia capital en las declaraciones de los testigos oculares. Los testigos que refieren su testimonio una y otra vez en los interrogatorios policiales y las entrevistas con abogados pueden llegar a estar extremadamente seguros de lo que declaran, aunque estén completamente equivocados. Este efecto de la repetición reviste gran importancia porque numerosos estudios han demostrado que un testigo ocular convencido puede influir poderosamente sobre un jurado».

Daniel S. Schacter, *En busca de la memoria*, pp. 160-161

Casi todo lo que el sentido común nos dice sobre la memoria está equivocado. Y recientemente, en Norteamérica, reputaciones arruinadas, vidas destrozadas y familias destruidas han sido el precio de ese sentido común. En ningún lugar nuestra mala compresión de la memoria ha sido tan clara y terriblemente demostrada como en lo que ahora se llama «síndrome de falsa memoria», pero que siempre se debería haber conocido como «síndrome de memoria ordinaria». La memoria es tanto o más construcción creativa que recuerdo exacto y, lamentablemente, a menudo es imposible decir dónde termina aquélla y empieza éste. En general trabajamos a partir de uno de ellos o de ambos con la misma certeza serena e implacable.

El sentido común nos dice que, excepto en el caso de la mentira deliberada, los testigos oculares son la mejor prueba de culpa; y cuanto más estrechamente implicados estén, mejor es su testimonio. Nos dice que los acontecimientos traumáticos, y en especial aquellos en los que hay una implicación personal máxima, son los más difíciles de olvidar, los más indeleblemente grabados en la memoria. Nos dice que todo queda registrado en algún lugar de la memoria, aunque no seamos capaces de encontrarlo con facilidad o no podamos encontrarlo jamás. Éstas son, pues, tres situaciones de memoria en actividad, mencionadas para contrarrestar la confianza en el sentido común. Todas ellas se derivan de fuentes citadas o experimentos dirigidos por Elizabeth Loftus, profesora de psicología en la Universidad de Washington y testigo experto en juicios sobre los peligro-

sos engaños y la certeza en las inexactitudes de la memoria. En la exposición siguiente mi interés no se centra en el hecho de que recordamos unas cosas y olvidamos otras, ni en que recordamos las cosas importantes y olvidamos las no importantes, ni en que recordamos los acontecimientos importantes y olvidamos los detalles específicos, ni en que recordamos el núcleo pero olvidamos la periferia (¿quién determina qué es qué?). Esas características de la memoria se entienden en teoría, pero no siempre se valoran apropiadamente en la práctica. Mi intención es verificar hasta qué punto hecho y ficción, memoria y fantasía, recuerdo y fabricación están entrelazados en el hecho de recordar, y cómo nadie –y tampoco nosotros mismos– puede estar absolutamente seguro de qué es qué, si no es por medio de una verificación independiente y documentada. Ni siquiera cuando recordamos sobre nosotros mismos.

El hecho se convierte en no-hecho

> «Las pruebas de laboratorio ponen claramente de manifiesto que la emoción ayuda a la memoria a recordar algunos tipos de datos dentro de un acontecimiento, pero obstaculiza a la memoria en otros tipos de datos».
>
> Daniel Reisberg y Friderike Heuer, en *Affect and Accuracy in Recall*, p. 183

La primera situación de la memoria que abordaremos implica el paso del *hecho* al *no hecho*. Es un proceso que todos conocemos, pero cuyas implicaciones teóricas afrontamos pocas veces. Recordamos un acontecimiento y olvidamos los detalles. Es lo que pasa siempre. Pero enumeramos esos detalles con la misma seguridad que recordamos el acontecimiento.

Caso 1

Jack Hamilton jugaba como *pitcher* de los California Angels contra Tony Conigliaro del Boston Red Sox el 18 de agosto de 1967 en Fenway Park. A la edad de 20 años, unos tres años antes de aquel partido, Conigliaro era el líder de la Liga Americana con treinta y dos carreras [*homers*] completas. A los 22 era el bateador que había conseguido cien carreras con menos edad. Pero a los 23 años fue golpeado por una pelota lanzada con tanta fuerza por Hamilton que le aplastó el lado izquierdo de la cara, le fracturó el pómulo, le dislocó la mandíbula y perjudicó tanto su visión que puso fin a su carrera. Fue en el primero de los cuatro juegos, un viernes por la noche, en la última visita de los Angels a Boston en aquella temporada. Conigliaro bateaba en sexto lugar en la alineación del Red Sox y era la cuarta entrada, ningún tanto, dos fuera, ninguno dentro. Cuando Conigliaro murió de insuficiencia renal en 1990, después de necesitar cuidados médicos las veinticuatro horas del día tras sufrir un ataque al corazón en 1982, Dave Anderson, del *New York Times*, entrevistó a Jack Hamilton sobre aquel lanzamiento fatídico (martes, 27 de febrero; p. B9). Hamilton recordaba que fue un partido diurno porque «traté de verlo en el hospital al atardecer o al principio de la noche, pero sólo permitían entrar a la familia». También recordaba que su *manager* dejó que él decidiese si iba a acompañar o no al equipo en la serie siguiente en Boston aquella misma temporada. (Él dijo que iría.) Y recordaba

que «era la sexta entrada cuando sucedió. Pienso que la puntuación era 2-1, y que él era el octavo bateador en su alineación. Siendo el siguiente *pitcher*, yo no tenía motivo para lanzar contra él».

No se cuestiona, por supuesto, el *hecho* del accidente. Pero, aunque Hamilton admitió que «he tenido que vivir con ello; pienso mucho sobre ello», dio cinco detalles erróneos en su recuerdo de lo que sucedió: fue un partido nocturno, no diurno; fue la ultima visita de los Angels a Boston aquella temporada; el bateador era el sexto, no el octavo en la alineación, la puntuación era 0-0, no 2-1; y era la cuarta entrada, no la sexta. Todos éstos son, claro que sí, errores de memoria muy pequeños y bastante comunes. Pero observemos tres características de este ejemplo: incluso (o especialmente) en una experiencia tan traumática, los detalles no quedan protegidos por la naturaleza indeleble del acontecimiento en sí; es más, en la memoria de Hamilton no hay una clara distinción entre los detalles correctos y falsos, aunque, en este caso, nosotros tenemos la posibilidad independiente de verificarlos y establecer esa distinción por nosotros mismos; por último, podria haber una lógica en esos errores de memoria. Hamilton negó la motivación dos veces en la entrevista: «En mi corazón se que no intente golpearlo» y «yo no tenia motivo para lanzar contra el». En general, sus errores de memoria tienden a apoyar esas afirmaciones librándole de toda sospecha de malicia y atribuyendo lo sucedido a un accidente. Hamilton también recordaba detalles que atribuían la culpa a otros factores: «Él había sido golpeado ya muchas veces», dijo Hamilton. «Ocupaba toda la base del bateador».

Como Hamilton seguía recordando y «tenía que vivir con ello», la lesión de Conigliaro y su inocencia se fundieron no para rememorar el incidente de manera exacta sino para reproducirlo de manera apropiada. Como ha escrito Daniel S. Schacter recientemente: «El principio general ... (que los recuerdos no son simples imágenes que se activan en la mente sino estructuras complejas en cuya construcción concurren múltiples factores) también se aplica a los recuerdos emocionalmente traumáticos» (300).

Caso 2

Se nos ha dicho que las personas recuerdan con gran precisión dónde se encontraban y qué estaban haciendo cuando recibieron por primera vez la noticia del asesinato del presidente Kennedy el 22 de noviembre de 1963 o la explosión del transbordador espacial *Challenger* el 28 de enero de 1986. Estos casos nos sirven para pasar del anterior recuerdo individual de un accidente deportivo traumático al recuerdo general de un desastre nacional traumático. En 1977 dos psicólogos experimentales, Roger Brown y James Kulik, de la Universidad de Harvard, acuñaron el término «recuerdos-destello» para designar los recuerdos de «las circunstancias en las que una persona tuvo la primera noticia de un acontecimiento muy sorprendente y significativo (o emocionante)» (73). Un recuerdo-destello es «muy parecido a una fotografía que preserva indiscriminadamente la escena en que cada uno de nosotros se encontraba cuando se sacó la instantánea» (74) y queda «grabada durante mucho tiempo y, como es de esperar, permanentemente, variando en complejidad conforme a las consecuencias, pero, una vez creada, está siempre ahí sin necesitar más refuerzo» (85). También afirmaron que había un mecanismo biológico especial para la claridad especialmen

te viva y detallada de esos recuerdos impresos de una manera tan especial en la memoria. Así, por ejemplo, trece años después del asesinato del presidente Kennedy sólo el uno por ciento de las personas que respondieron a su encuesta habían olvidado las circunstancias en que recibieron la noticia. Lamentablemente, sin embargo, no había manera de comprobar la exactitud de los detalles (distinta de la imaginación de los detalles) de esos recuerdos. No fue establecida inmediatamente ninguna línea básica de memoria en la que se pudiera probar la incoherencia de recuerdos posteriores.

En la mañana siguiente a la explosión del *Challenger*, los 106 estudiantes del curso de Psicología 101 («Desarrollo de la personalidad») en la Emory University respondieron a un cuestionario acerca de cómo habían recibido la noticia del desastre. Esto estableció una línea básica para sus recuerdos dentro de las veinticuatro horas siguientes al accidente de enero de 1986. Después, en octubre de 1988, a los cuarenta y cuatro de los 106 estudiantes que aún seguían en la Emory University se les presentó un nuevo cuestionario (¡sólo el 25 por ciento recordaba el cuestionario original!) y se compararon sus respuestas. Por último, en marzo de 1989, se hicieron entrevistas de seguimiento con los cuarenta estudiantes que quisieron participar en la fase final del experimento. He aquí un ejemplo de dos respuestas al cuestionario dadas por la misma persona:

Relato de lo recordado Después de 24 horas (enero de 1986)	**Relato de lo recordado Después de dos años y medio (octubre de 1988)**
Estaba en clase de religion y algunas personas entraron y empezaron a hablar sobre ello Yo no conocia ningun detalle, excepto que habia explotado y que todos los alumnos lo habian visto Me parecio una noticia muy triste Entonces, despues de clase, fui a mi habitación, vi el programa de television que hablaba sobre ello y me entere de todos los detalles	Cuando tuve la primera noticia de la explosion, estaba sentado en mi cuarto con mi companero de habitacion Estabamos viendo la television Dieron una noticia de ultima hora y los dos nos quedamos completamente sorprendidos Yo me sentia realmente agitado, subi al piso superior para hablar con un amigo y despues llame a mis padres

Este caso, como explican los investigadores, no fue insólito: «Ninguno de los recuerdos que perduraron era totalmente correcto y ... muchos estaban muy lejos de la verdad ... Esos cuestionarios revelaron una alta incidencia de errores sustanciales» (Neisser y Harsch 9, 12). Otra estudiante, por ejemplo, que más tarde recordó haber recibido la noticia de una muchacha que corrió gritando por el pasillo del dormitorio, en realidad se había enterado en el comedor universitario y se sintió tan mal que no pudo terminar de comer. Y otra pensó más tarde que estaba en casa con sus padres cuando sucedió, pero en realidad estaba en el campo.

Cuando las segundas versiones fueron comparadas con las primeras para verificar la exactitud y fueron graduadas en una escala de 0 a 7 sobre las características principales (*localización, actividad, informante*) y secundarias (*tiempo, otras*) del acontecimiento, «la media fue 2,95 de un posible 7. Once estudiantes (25 %) estaban equivocados en todo y puntuaron 0. Veintidós (50 %) puntuaron 2 o menos, esto significa que si estaban en lo cierto en una característica principal, estaban equivocados en las otras dos. Solo tres estudiantes (7 %) lograron la mi

xima puntuación posible de 7; incluso en estos casos hubo pequeñas discrepancias (por ejemplo, sobre la hora del accidente) entre el recuerdo y el relato original. Lo que hace interesantes esas puntuaciones bajas es el alto grado de certeza que acompañaba a muchas de ellas» (18).

La certeza en la inexactitud es con seguridad mucho más inquietante que la inexactitud misma, y la nitidez visual con la que la inexactitud fue recordada es aún más preocupante. La media de exactitud fue 2,95 de 7, como he indicado; la media de certeza fue 4,17 de 5 y la media de «nitidez *visual*» fue 5,35 de 7. En el último ejemplo citado la estudiante puntuó la certeza de su recuerdo de 1988 con 5 («absolutamente seguro») para *localización, actividad, informante, otros* y con 4 para *tiempo* (2 o 3 de la tarde, en lugar de las 11,39 de la mañana en horario de la costa oriental). Su puntuación real fue 0 en todos los cómputos.

En las entrevistas de seguimiento después de que los dos cuestionarios fueron comparados, los investigadores hicieron otro descubrimiento significativo. Los recuerdos que los estudiantes tenían de los relatos de su segunda versión permanecieron «notablemente coherentes» entre octubre de 1988 y marzo de 1989 y, cuando los investigadores trataron de ayudar a los estudiantes a recuperar los relatos de su primera versión, descubrieron que «ninguno de sus procedimientos surtió efecto» (Neisser y Harsch 13). Incluso cuando mostraron a los estudiantes sus relatos originales, «ni siquiera fingieron que recordaban lo que constaba en el relato original. Por el contrario, seguían afirmando: "Como le he dicho, no me acuerdo de nada" o "Sigo pensando que sucedió de la otra manera". Por lo que sabemos, los recuerdos originales desaparecieron» (21). Los destellos iluminan pero también ciegan: al menos en este caso en el que la comparación fue posible, ni la nitidez visual ni la afirmación segura guardaban ninguna relación de peso con la exactitud.

La ficción se convierte en hecho

> «Una saludable desconfianza en la memoria personal, y en la memoria en general, no es una mala idea. Después de todo, la memoria es selectiva; el mecanismo de la memoria selecciona lo que entra y selecciona cómo cambia con el tiempo ... Parece que hemos sido deliberadamente construidos con un mecanismo para borrar la cinta de nuestra memoria, o al menos para doblar la cinta de la memoria, a fin de poder vivir y funcionar sin vernos acosados por el pasado ... La maleabilidad de la memoria humana representa un fenómeno que es a la vez desconcertante y vejatorio. Significa que nuestro pasado puede no ser exactamente como lo recordamos. La misma naturaleza de la verdad y de la certeza está sacudida. Nos resulta más consolador creer que en algún lugar de nuestro cerebro, aunque esté muy escondido, hay un fundamento de memoria que corresponde con absoluta exactitud a los acontecimientos del pasado. Lamentablemente no hemos sido diseñados de esta manera».
>
> Elizabeth F. Loftus, *Memory*, pp. 147, 190

La siguiente situación implica el paso de la *ficción* al *hecho*. En los ejemplos citados para la situación anterior, el fenómeno central era siempre objetivamente cierto. Hamilton golpeó a Conigliaro y efectivamente puso fin a su carrera. El presidente Kennedy murió, el *Challenger* explotó y las personas tuvieron noticia de aquellos acontecimientos. Los detalles se perdieron y fueron sustituidos por errores. La certeza pasó de manera ilegítima del núcleo a la periferia. Pero al menos los acontecimientos centrales tuvieron lugar realmente y fueron recordados. Sin embargo, en los ejemplos siguientes la memoria transformó un relato ficticio en relato real.

Caso 1

Hay una nota a pie de página muy famosa en uno de los libros de Jean Piaget sobre la infancia. Piaget analiza por qué no tenemos recuerdos de nuestros primeros años y en ese contexto cuenta el relato siguiente: «Hay además la cuestión de los recuerdos que se apoyan sobre otros. Por ejemplo, uno de mis mas antiguos recuerdos remontaría, si fuera cierto, a mi segundo año. Veo todavía, en efecto, con una gran precisión visual, la escena siguiente en la que he creído hasta alrededor de los 15 años: estaba sentado en un cochecito de niño, empujado por una nana, en los Campos Elíseos (cerca del Grand Palais), cuando un individuo quiso raptarme. La correa de cuero ajustada a la altura de mis caderas me retuvo, mientras la nana trataba valerosamente de oponerse al hombre (hasta recibió algunos arañazos y veo aún vagamente su frente arañada). Se formó una aglomeración y un agente de policía con esclavina y bastón blanco se acercó, lo que hizo huir al individuo. Veo todavía toda la escena y hasta la localizo cerca de la estación del metro, y cuando tenía alrededor de 15 años, mis padres recibieron de mi antigua nana una carta anunciándoles su conversión al Ejército de Salvación, su deseo de confesar sus antiguas faltas y en particular restituir el reloj recibido como recompensa de esta historia, enteramente inventada por ella (con arañazos ficticios). He debido, pues, escuchar de niño la relación de los hechos en los que mis padres creían y la proyecté en el pasado bajo forma de un recuerdo visual que es, pues, un recuerdo de recuerdo, pero falso. Muchos verdaderos recuerdos son, sin duda, del mismo orden» (257 nota 3). Observemos la última parte: ni la reconstrucción, ni la visualización, ni siquiera los detalles nuevamente «recordados» garantizan la exactitud. La mentira se convirtió en memoria; la ficción se convirtió en hecho.

Caso 2

Una escena del filme de 1944 *A Wing and a Prayer* [*Alas y una plegaria*] se centró en los tres hombres de la tripulación de un torpedero de marina en el sur del Pacífico. En el momento en que el avión alcanzado caía en picado y el artillero se preparaba para saltar en paracaídas, el piloto dijo al operador de radio herido e inmovilizado: «Haremos este viaje juntos». En un artículo desde «Una base aérea, Inglaterra, 1 de febrero de 1944», Jack Tait narró un relato similar en el *New York Herald Tribune*, pero en él era un artillero el que estaba con otro artillero inmovilizado: «Ten calma, haremos este viaje juntos». Tait admitió que no podía comprobar la historicidad de este relato, y sólo podía decir «Circulaba en

esta base y casi se ha convertido en una leyenda». Esta salvedad se omitió cuando el *Reader's Digest* condensó el relato en su número del mes de abril siguiente.

Ronald Reagan contó este episodio como hecho histórico durante sus campañas presidenciales de 1976 y 1980 y lo repitió, el 12 de diciembre de 1983, en la convención anual de la Sociedad de la Medalla de Honor del Congreso en Nueva York. En el relato intervenían el piloto y el tirador de la torre de un B-17 sobre el canal de la Mancha: «Dio la mano al muchacho y dijo: "No te preocupes, hijo, haremos este viaje juntos". Se le concedió la Medalla de Honor del Congreso a título póstumo».

Ahora bien, este último punto podía ser verificado y cuando Lars-Erik Nelson, jefe de la agencia del *New York Daily News*, en Washington, comprobó las 434 menciones de Medalla de Honor de la segunda guerra mundial, no encontró en ningún lugar dicho acto de heroísmo. Cuando preguntaron a Larry Speakes, portavoz del presidente, sobre la exactitud del relato, dijo: «Si se cuenta cinco veces el mismo relato, se hace verdadero». El presidente Reagan, que había visto *Alas y una plegaria* y era lector asiduo del *Reader's Digest*, argumentó que recordaba «haber leído una cita» que recomendaba una medalla para un acto tan heroico cuando él mismo estaba en el ejército (Cannon 58-60).

No es necesario afirmar que Reagan no distinguió la ficción del hecho, ni la propaganda de la historia. Lo que pasó en su memoria no fue tan insólito como podríamos pensar. La ficción se convirtió en hecho y por ello se hizo impenetrable a las críticas. ¿Quién podía probar que no hubo tal cita recordada de la época en que Reagan estuvo en el ejército? Pero, por otro lado, ¿quién cree que la *hubo*?

El no-hecho se convierte en hecho

> «¿Será qué la memoria de Eileen [supuestamente reprimida durante veinte años por su padre, George Franklin, que asesinó a la mejor amiga de su hija, Susan Nason, en Foster City, cerca de San Francisco, el 22 de septiembre de 1969] tuvo origen en una imaginación hiperactiva, inclinada a la fantasía, con detalles de la historia real proporcionados por reportajes de prensa, noticias televisivas y numerosas conversaciones que tuvieron lugar durante años?».
>
> Elizabeth F. Loftus y Katherine Ketcham, *The Myth of Repressed Memory*, p. 93

La tercera situación implica el paso del *no-hecho* al *hecho*. No se refiere a detalles inventados de un acontecimiento, sino a la invención del acontecimiento mismo. Es a todas luces el más inquietante de los tres procesos, pero no hace más que sacar la conclusión lógica de los dos anteriores.

Caso 1

Elizabeth Loftus describe otro experimento psicológico sobre los recuerdos de alumnos de educación secundaria –un experimento que continuó en muchas sesiones durante días e incluso meses–. «Cuanto más procuraban recordar, más nombres les venían a la mente. El gráfico adjunto muestra el progreso de una

estudiante en el proceso de recordar a sus compañeros» (1980:130). El gráfico mostraba el «número de sesiones de recuerdo» (= 10) frente al «número de nombres [correctos] recordados» (= 220). Esto es sumamente impresionante: 220 nombres correctos entre 600 posibles, después de 10 horas intentándolo. Pero el gráfico mostraba también el número de «invenciones» (= 100). «El estudiante que en cada intento recordaba más nombres también producía más construcciones falsas o invenciones. Muchas veces la invención era el nombre de una persona real, pero de una clase diferente o de otro ámbito de la vida de la persona. Un número considerable de los nombres que los estudiantes recordaban eran invenciones. En este estudio, en la décima hora de recuerdo casi la mitad de los nombres recién recordados eran falsos» (1980:133). En un experimento controlado como éste, con una base de datos documentados, fue posible, naturalmente, verificar la memoria y registrar 220 nombres correctos y 100 equivocados de un total de 600. Pero en la vida ordinaria esas invenciones son no-hechos que fácilmente se convierten en hechos.

Caso 2

Loftus describe también un experimento personal, que ella proyectó para evaluar la posibilidad de crear en los niños un recuerdo falso y traumático completo y de hacer que en adelante sea considerado un hecho. Para evitar toda incorrección ética, el incidente traumático tenía que ser temporal y tener un final feliz: «¿Sería posible hacer que alguien creyera que, siendo niño, se perdió en un centro comercial cuando, en realidad, nunca se había perdido en él?» (Loftus y Ketcham 1994:96). El experimento, que no era más que una prueba preliminar de otra controlada de una manera más científica que se realizaría más adelante, se hizo con cinco personas, con edades comprendidas entre los ocho y los cuarenta y dos años, a las cuales un miembro de su familia les dijo que se habían perdido, cuando tenían cinco o seis años de edad, en un gran complejo de edificios. En todos los casos el falso recuerdo fue aceptado como verdadero y adornado de inmediato con detalles recién inventados. «La predisposición de los sujetos a ampliar el recuerdo y proporcionar detalles que ni siquiera se insinuaron en la sugerencia inicial pareció indicar que el recuerdo era en verdad muy real» (99). Un ejemplo será suficiente.

Un hermano mayor presentó a su hermano de 14 años una descripción de un solo párrafo de cuatro episodios de la infancia, tres de ellos verdaderos y el otro falso. Se le pidió que escribiera sobre los cuatro episodios diariamente durante cinco días y consignara todo lo que pudiese recordar sobre cada uno de ellos. Si no era capaz de recordar, simplemente tenía que escribir ese hecho. He aquí el falso recuerdo, seguido de los comentarios del muchacho sobre éste cada uno de los cinco días:

> «Fue en 1981 o 1982. Recuerdo que Chris tenía cinco años. Habíamos salido a comprar en el centro comercial de la Ciudad Universitaria en Spokane. Después de unos momentos de pánico, encontramos a Chris conducido por el centro comercial por un anciano alto (pienso que iba vestido con una camisa de franela). Chris lloraba y agarraba con fuerza la

mano de aquel hombre. Éste explicó que había encontrado a Chris un poco antes vagando desorientado, con los ojos llenos de lágrimas, y que estaba tratando de ayudarlo a encontrar a sus padres».

Día 1º: Tengo un vago recuerdo de aquel hombre. Recuerdo que pensé: "¡Caramba! ¡Qué tranquilo está!".
Día 2º: Aquel día estaba asustado y temía no volver a ver a mi familia. Sabía que tenía un problema.
Día 3º: Recuerdo que mamá me dijo que no volviera a hacerlo nunca más.
Día 4º: También me acuerdo de la camisa de aquel anciano.
Día 5º: Tengo un vago recuerdo de aquellas tiendas.

Chris recordó también una conversación con el hombre –«Me acuerdo de que el hombre me preguntó si estaba perdido»– y recordó que llevaba peluca y gafas. Chris adornó libremente su recuerdo del falso incidente (aunque, sobre uno de los episodios *verdaderos*, no dejó de decir durante los cinco días: «Aún no puedo recordarlo»). Por otro lado, la madre de Chris mantuvo coherentemente durante los cinco días que no podía recordar el incidente. El quinto día, por ejemplo, ella dijo: «Por alguna razón me siento tan culpable de ello que no puedo recordarlo» (97-99).

Memoria contra mística

«Los estudios de la tradición sobre Jesús dentro del Nuevo Testamento –que abarca sólo unas décadas, no varias generaciones, y que es la propiedad muy apreciada de una minoría– ... encajarían en el ámbito del *testimonio oral* y no en el de la *tradición oral*».

Øivind Andersen, en *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, p. 17

No intento decir que nunca recordamos nada correctamente. Eso sería absurdo. Tampoco pretendo sugerir que la memoria no sea más que otro nombre para designar la imaginación, o que lo inventemos todo bajo la influencia de insinuaciones y de la sociedad. También esto sería absurdo. Pero todos los casos anteriores sirven, primero, para mitigar la serena complacencia del sentido común sobre la memoria y, segundo, para advertirnos que, aun cuando ciertamente recordemos, recordamos por un proceso de reconstrucción. Este proceso reconstructivo mezcla hechos recordados de un acontecimiento real con otros vistos, oídos o imaginados de acontecimientos semejantes. Este proceso reconstructivo recuerda lo esencial en vez de los detalles, el núcleo en vez de la periferia –y alguien tiene que decidir qué es qué–. (En la identificación de un asesino por un testigo ocular, por ejemplo, la barba ¿es esencial o es un detalle, núcleo o periferia?) Muchas veces este proceso reconstructivo pretende la misma exactitud y veracidad para lo que realmente recordamos y para lo que creativamente inventamos.

Pero lo más importante aquí y ahora es situar este capítulo sobre la memoria, sobre lo que la psicología experimental puede mostrar y la neurociencia cog-

nitiva explicar, en tensión con el capítulo 3, «La mística de la tradición oral». Recordemos el uso que hace Brown de la tradición oral para explicar las coincidencias menores de Mateo y Lucas contra Marcos en los relatos de la pasión. Recordemos también su explicación del *Evangelio de Pedro* como el recuerdo de haber oído o leído los evangelios del Nuevo Testamento en un pasado distante. ¿En qué teoría de la memoria podemos basarnos para afirmar que un escritor, al usar una fuente escrita, hace caso omiso de esa versión escrita para consignar un recuerdo sintacticamente preciso de la tradición oral? ¿En qué teoría de la memoria podemos basarnos para explicar las diferencias entre Pedro y Mateo, Marcos, Lucas o Juan como recuerdos inexactos de Pedro? ¿Cómo y por qué esa reconstrucción se verificó de ese modo?

Analicemos otro ejemplo. James Dunn, en un estudio sobre la multiplicación de los panes y los peces, observa que «en todos los casos en que se da un *numero*, hay una coincidencia precisa entre los cuatro evangelios: 200 denarios ... 5 panes y dos peces ... 5.000 hombres ... 12 cestos de trozos sobrantes» (363). Basandose en esta observación perfectamente correcta, saca la siguiente conclusion: «Parece que los puntos fijos fueron los numeros, casi todos los demas detalles coincidentes dependen de ellos y, de manera casi inevitable, se implican en el desarrollo de un relato en torno a esos detalles. Mas esto es precisamente lo que cabría esperar en la tradición oral: puntos fijos de detalle que el cristiano que volviese a contar el relato podría presentar con sus propias palabras de modo que, aun cuando el lenguaje y otros detalles fueran divergentes, y hasta muy divergentes ... la esencia del relato permanecía constante» (364). Ahora bien, ¿operan la memoria humana y la tradición oral recordando esos números exactamente y recreando el relato en torno a ellos, o bien recordando el núcleo, la esencia o el contorno del relato y recreando esos números al contarlo de nuevo? Y si este último caso es más probable, la persistencia absoluta de esos números específicos en versiones intracanónicas y extracanónicas debe indicar una ritualización muy antigua del relato.

No obstante, tal vez un grupo incapaz de escribir y, por consiguiente, mucho mas dependiente de la tradición oral tenga memorias diferentes o mejores que las nuestras. Todos los casos citados anteriormente son contemporáneos dentro de una cultura escrita. Habida cuenta de que entre el 95 y el 97 por ciento de los contemporáneos de Jesús no sabían leer ni escribir, es posible que la memoria y la oralidad interactuaran de formas muy diferentes de las propias del mundo moderno. Es necesario, además, analizar la intersección de memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir. En la exposición siguiente doy siempre por supuesto que este capítulo nos ha advertido para que seamos sumamente cautos con la memoria, aunque sea la más segura de sí misma. No pienso que los testigos oculares estén siempre equivocados; pero, por ejemplo, si el testimonio de un testigo ocular es la *unica* prueba de una acusación, hay siempre e intrínsecamente una *duda razonable* contra él. *Siempre*. Como afirman John Bohannon y Victoria Symons: «En estudios sobre el testimonio de los testigos oculares, las estimaciones más favorables de la correlacion entre certeza y exactitud estan en torno al 40 por ciento» (67).

CAPÍTULO 5

UN RELATO DE DOS PROFESORES

«Tuve el privilegio de estudiar con Milman Parry [1902-1935] durante el periodo, interrumpido tan prematuramente, en que enseñaba Humanidades en el Harvard College ... Es probable que nadie que conociera a Parry pueda olvidar sus incisivos poderes de formulación o subestimar el alcance y la profundidad de su mente cosmopolita. Un eminente arqueólogo afirmó, apropiadamente, que era el Darwin de la literatura oral».

Harry Levin, en el Prólogo a Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, s.p.

«Fue desde [la Universidad de] Cambridge desde donde [Sir Frederic C.] Bartlett lanzó su desafío quijotesco a la institución de la memoria de las décadas de 1920 y 1930. Él estaba convencido de que sus contemporáneos no entendían ni el propósito ni la naturaleza de la memoria y que los procedimientos de laboratorio comunes sólo oscurecían sus características reales. Su desafío pasó casi desapercibido durante 40 años, desde la publicación de *Recordar. Estudio de psicología experimental y social* (1932) hasta esta década [la de 1970], pero ya no es ignorado».

Ulric Neisser, *Memory Observed*, pp. 3-4

Este capítulo trata sobre dos profesores que publicaron investigaciones muy importantes sobre la intersección de memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir a principios de la década de 1930. Pero, como indican los epígrafes anteriores, las teorías y los experimentos de Parry generaron una ingente actividad académica desde el principio, mientras que las teorías y los experimentos de Bartlett pasaron casi completamente desapercibidos hasta hace muy poco tiempo. Con todo, yo los emparejo aquí para establecer y subrayar los parámetros de la intersección entre memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir.

Homero en un café balcánico

«El logro humano de la memorización literal extensa [cincuenta palabras o más] surge como adaptación al texto escrito y no se presenta en ambientes culturales donde el texto es desconocido. La suposición de que las culturas sin escritura estimulan la memorización literal extensa es la proyección errónea que los alfabetizados hacen de marcos de referencia dependientes del texto».

Ian M.L. Hunter, en *Progress in the Psychology of Language*, p. 207

Mi primer encuentro con Homero tuvo lugar en los cursos de griego de educación secundaria en Irlanda entre 1945 y 1950. Lo leíamos en griego, hacíamos «chuletas» en inglés y lo traducíamos al gaélico (no había «chuletas» ni traducciones literales en gaélico). Y sabíamos, con precisión adolescente, cómo traducir de modo que los profesores no pudieran estar nunca seguros de si lo que no sabíamos era griego o gaélico. Todavía hoy recuerdo ciertas expresiones estereotipadas, repetidas con regularidad predecible e incluso monótona. No recuerdo ninguna en gaélico, pero recuerdo algunas de ellas en griego y todas en inglés. Tal vez parecían menos extrañas y memorables en griego o en gaélico –lenguas que, en todo caso, en cierto modo nos resultaban extrañas–. Por ejemplo: los héroes homéricos eran los «griegos con buenas grebas»; la mañana era «el alba de tonos rosáceos»; el Egeo era «el mar oscuro como el vino». Pero, aunque los guerreros griegos usaran buenas protecciones de bronce para las piernas y por ello tuviesen siempre «buenas grebas», ciertamente el amanecer de mediados del invierno en Grecia no tiene siempre «tonos rosáceos» y el mar de mediados del verano en Grecia no es siempre «oscuro como el vino». ¿Por qué esas expresiones estereotipadas y repetidas son tan típicas de la poesía homérica?

Esta pregunta fue el núcleo de la tesis de licenciatura de Milman Parry en la Universidad de California (Berkeley) en 1923 y de sus tesis doctorales mayor y menor en la Universidad de París (Sorbona) en 1928. Parry calificó esas expresiones como «epítetos tradicionales» o «fórmulas» y las estudió basándose en la métrica y el estilo homéricos. En aquel mismo año [1928] Matija Murko pronunció tres conferencias en el Instituto de Estudios Eslavos de la Sorbona sobre la poesía épica popular contemporánea en Yugoslavia. Adam, el hijo de Parry que se encargó de la edición de toda la obra de su padre en un volumen (1971), observó que «tal vez Murko y su obra fuera lo que sugirió por primera vez a Parry la posibilidad de encontrar en una poesía viva un paralelismo observable de la poesía de Homero» (xxiv). En cualquier caso, fue la yuxtaposición creativa del antiguo estilo homérico y la moderna técnica balcánica lo que llevó a Parry a su conclusión fundamental de que ambos fenómenos surgieron de la poesía épica popular interpretada oralmente por un tradicional «cantor de poemas». El trabajo de campo de Parry en Yugoslavia durante 1934-1935 llevó a Harvard más de 12.500 textos: poemas de cantores y conversaciones con cantores obtenidas por medio del dictado o en más de 3.500 grabaciones fonográficas en discos de aluminio de doce pulgadas. Acababa de empezar a escribir un libro titulado *The Singer of Tales* cuando un disparo accidental acabó con su vida y su investigación.

Albert Bates Lord, que estudió con Parry en Harvard y lo acompañó en Yugoslavia en 1934-1935, escogió el mismo título, *The Singer of Tales*, para la publicación, en 1960, de su tesis doctoral de 1949 en el Departamento de Literatura Comparada en Harvard. También extendió el trabajo de campo balcánico a Albania en 1937, a Yugoslavia de nuevo en 1950-1951 y a Bulgaria en 1958-1959. La argumentación de Parry y Lord, al comparar la tradición homérica antigua y la tradición eslava moderna es «que una comprensión de la poesía oral solo puede provenir de un conocimiento íntimo del modo en que fue producida, que una teoría de la composición tiene que basarse, no en otra teoría, sino en los hechos de la práctica de la poesía», como afirmó Lord en el prólogo

de su libro. De manera específica, ¿cómo opera realmente la tradición serbo-croata de cantares épicos por intérpretes analfabetos, una tradición todavía viva en las décadas de 1920 y 1930? Y, cuando Parry y Lord transcribieron esa interpretación en formato escrito, ¿fue eso lo que alguien había hecho hacía mucho tiempo con la poesía homérica? De manera más general ¿de qué modo poetas analfabetos producen miles y miles de versos cuando se lo piden? ¿Cómo los recuerdan? ¿Recuerdan miles de versos *literalmente*? ¿Cómo componen?

Interpretar la tradición

En el principio es la tradición. Ella da a los intérpretes tres elementos estructurales con los que trabajan creativa, dinámica e interactivamente. En primer lugar, les da los *relatos* generales, las narraciones globales. Los musulmanes bosnios, por ejemplo, hablan «de los viejos tiempos, de las hazañas de los grandes hombres de antaño y de los héroes de los dos lados, en el tiempo en que Sulimán el Magnífico dominaba el imperio. Entonces el imperio de los turcos estaba en pleno apogeo. Tenía trescientas sesenta provincias y Bosnia era su cerradura, su cerradura y sus llaves de oro y un lugar de toda confianza contra el enemigo» (Parry 1974:13). Segundo, les da los *temas*, que pueden ser mezclados y combinados en esos marcos narrativos. Temas comunes son, por ejemplo, el consejo del gobernante, la reunión del ejército y los invitados a la boda. Por último, y de una manera muy especial, les da cientos de *fórmulas*, expresiones estereotipadas que también se pueden mezclar y combinar para formar esos temas y, a partir de ellos, esos relatos. Una fórmula, según la definición de Parry, es «un grupo de palabras regularmente empleado bajo las mismas condiciones métricas para expresar una idea esencial dada» (Lord 30). Ahora bien, para que todo esto no resulte mecánico y automático, enumero a continuación un conjunto de variaciones de una fórmula sobre *montar su caballo*, seleccionadas de varios lugares (52-53):

Entonces él montó su caballo alado.
Entonces él montó su yegua beduina.
Bien, ella montó su caballo blanco.
Entonces ellos montaron sus caballos en el patio.
Ellos montaron dos caballos de posta.
Con un grito a Alá, montó y salió hacia Budim.
Đulić montó su caballo pardo.
Montaron sus caballos preparados.

La fórmula, con sus ritmos grabados muy profundamente en la memoria consciente, es el corazón de la poesía épica oral tradicional. Pero, de nuevo, para que esto no suene como yuxtaposición mecánica en vez de virtuosismo creativo, he aquí dos versiones del mismo momento en el mismo relato por el mismo cantor grabadas con una distancia de quince años (Lord 62):

Halil Bajgorić grabado en 1935
Un árabe moreno se enteró de ello
por el oscuro mar azul, profundo,
y montó su yegua beduina,
que era negra como un cuervo.

Halil Bajgorić grabado en 1950
Un árabe negro se enteró
por el mar, azul oscuro, profundo,
de que Stočević había muerto
y se protegió a sí mismo y a su yegua.

Recordemos, también, que estos patrones flexibles en la epopeya serbo-croata se sustentan en el uso del *gusle*, un instrumento de una cuerda parecido a una mandolina que se apoya en las piernas y se toca con un arco. El *gusle* proporciona el ritmo para versos de diez sílabas en las que tales fórmulas fluidamente establecidas pueden ser insertadas con rapidez durante una composición de diez a veinte versos por minuto. Dos casos sirven de ejemplo y preparan la comprensión de lo que significa «diez mil versos literalmente» en la interpretación oral tradicional para bardos épicos analfabetos.

Caso 1

Petar Vidić, de Stolac en Hercegovina, era, según Lord, «no más que un cantor mediocre ... el tipo de cantor que tiene que llevar el peso de la transmisión del arte» (Lord 113). Es, en otras palabras, un ejemplo típico, no extraordinario. La colección Parry en Harvard contiene ahora cuatro versiones completas de *Marko y Nina de Kostur*, de este artista, como sigue (71, 236-241):

1. Parry n. 6: dictada en agosto de 1933, con un total de 154 versos.
2. Parry n. 805: dictada el 7 de diciembre de 1934, con un total de 234 versos.
3. Parry n. 804: grabada el 7 de diciembre de 1934, con un total de 279 versos.
4. Parry n. 846: grabada el 9 de diciembre de 1934, con un total de 344 versos.

Esos totales de versos divergentes nos advierten inmediatamente que el mismo relato, aunque sea interpretado por el mismo cantor, no es el mismo todas las veces. Y, para compararlo, se grabaron dos versiones de otro cantor, Halil Bajgorić, como sigue:

1. Parry n. 6695: grabada (en disco) en 1935, con un total de 464 versos.
2. Lord n. 84: grabada en 1950, con un total de 209 versos.

Una comparación detallada es aún más interesante. Aparte de las cuatro versiones completas antes mencionadas, Petar Vidić hizo dos ensayos más breves (Parry números 803a, 803b) de los veinte primeros versos como preparación para la grabación en Parry n. 804. He aquí esas seis versiones de las estrofas iniciales del relato (Lord 74-75)

Parry #6 [8 versos]	Parry #803a [9 versos]	Parry #803b [7 versos]	Parry #804 [7 versos]	Parry #805 [6 versos]	Parry #846 [5 versos]
Marko Kraljević	Marko Kraljević se levantó temprano	Marko Kraljević se levantó temprano	Marko Kraljević se levantó temprano	Marko Kraljević se levantó temprano	Marko Kraljević se levanto temprano
	En su torre blanca bien construida	En su torre blanca bien construida	En su torre blanca de piedra.	En Prilip en su torre blanca,	En su torre blanca de piedra,
	En Prilip, la ciudad blanca,	Antes del amanecer			
	Se levanto y apuró su café	y del claro día.	Se levantó,		
bebe vino	Y empezo su coñac puro.		empezo su coñac Y Marko apuró el coñac.		
Con su anciana madre,	Con él estaba su anciana madre,	Junto a él su anciana madre,	Junto a él su anciana madre,	Y junto a él su anciana madre,	Y junto a él su anciana madre,
	Era su anciana madre,				
Y con su verdadero amor,	Y, junto a la madre, la esposa de Kraljević	Junto a su madre su verdadero amor,	Junto a su madre su verdadero amor,	Y junto a la madre su verdadero amor,	Y junto a su madre su verdadero amor,
Y con su única hermana.	Y junto a su esposa la bien engalanada Anõelija.	Y junto a su amor, la bien engalanada Anoelija.	Y junto a su amor, la bien engalanada Anõelija.	Y junto a su amor su hermana Anõelija.	Y junto a su amor su verdadera joven esposa [error por hermana]
		Ésta era su verdadera hermana			
Cuando Marko bebió el vino,				Él brindó a su salud con coñac puro.	
Entonces Marko llenó el vaso hasta el borde					
A la salud de su anciana madre,					
Y su amor y su única hermana.					

Estas estrofas iniciales, que varían entre cinco y nueve versos, indican con toda claridad cómo las posibilidades que ofrecen las fórmulas aparecen y reaparecen creativamente. Pero ni siquiera los números 893a y 803b, dictados como preparación para el número 804 en el mismo día, muestran ningún intento de memorizar de una manera que llamaríamos literal.

Caso 2

Si Petar Vidić era un cantor ordinario, Abdullah (o Avdo) Meõedović era extraordinario. Nikola Ivanov Vujnović, ayudante de campo de Parry de 1933 a 1935, dijo de él en 1939: «Cuando Avdo ya no esté entre los vivos, no habrá nadie que cante como él». Cuando Meõedović murió en 1955 a los 85 años de edad, Lord coincidió con esa valoración: «Es muy posible que él haya sido el último de los verdaderamente grandes cantores épicos de la tradición eslava balcánica de poemas narrativos orales» (Parry 1974:11-12). Si Homero fue el antiguo cantor de poemas griego, Avdo Meõedović «es nuestro contemporáneo cantor de poemas balcánico» (Lord, Prólogo). Nació hacia 1870 y a los quince años acompañaba a su padre sacrificando animales y cantando. Aprendió turco durante nueve años en el ejército pero nunca aprendió a leer ni escribir en ninguna lengua. Su superioridad como intérprete era cuestión de cantidad y calidad.

Cantidad. Meõedović tenía un repertorio de cincuenta y ocho epopeyas. En 1935, cuando pensaba que ya no estaba en su auge, recitó nueve epopeyas para Parry y Lord con un total de 44.092 versos grabados y 33.653 dictados. En 1950-1951, cuando Lord regresó a Bijelo Polje, Meõedović grabó tres epopeyas más con un total de 18.168 versos. La suma de sus poemas transcritos es poco inferior a 100.000 versos. Además, dos de los cantares más largos de la tradición eslava de epopeya oral fueron transcritos de su repertorio en 1935, uno con 12.323 versos y otro con 13.331. «Avdo podía interpretar cantares tan extensos como la *Odisea* de Homero. Un carnicero analfabeto en una pequeña ciudad de los Balcanes centrales igualaba la hazaña de Homero, al menos por lo que respecta a la extensión del poema» (Parry 1974:8).

Calidad. En 1935 Lord preparó deliberadamente un experimento con Meõedović. Otro cantor, Mumin Vlahovljak de Plevlje, interpretó un cantar de 2.294 versos que Meõedović oía por primera vez. Entonces Parry, sin previo aviso, preguntó a Meõedović si podía repetir la interpretación. Él dirigió respetuosamente su versión a su «colega Muminaga», pero su repetición llegó a los 6.313 versos (Parry 1974:11). Esa extensión casi tres veces mayor se ejemplifica en las dos descripciones del héroe del relato, Bećiragić Meho, tal como muestra el resumen que hace Lord de las versiones originales completas Lord (223):

Bećiragić Meho **por Mumin Vlahovljak [descripción de Meho: 11 versos en la versión original completa]**	***Bećiragić Meho*** **por Avdo Meõedović [descripción de Meho: 34 versos en la versión original completa]**
«El pobre huérfano Meho estaba al pie de la asamblea, junto a la puerta.	«Junto a los pobres de la taberna estaba sentado un joven triste.
Vestía sólo pantalones y camisa de algodon, pero tenía una bonita faja y dos hermosas pistolas de oro.	No llevaba coraza ni yelmo con plumas, sino únicamente pantalones de algodón y una camisa de seda; sobre su bonita faja había un cinturón y en él dos pistolas de oro. [Éstas son descritas.]
Nadie en la asamblea le ofreció café, tabaco o un vaso	Inclinó su cabeza y miró al *aghas*. Nadie habló con él ni le ofreció un vaso.
El miraba al grupo con tristeza».	Su corazón estaba marchito como una rosa en las manos de un rudo soltero».

Una diferencia en parte similar apareció en dos versiones de *Las bodas de Smailagić Meho*, interpretadas por Meõedović, según la transcripción primero de Parry en 1935 y después, sin ninguna interpretación intermedia, de Lord en 1950. El poema de Mehmed (o Meho), hijo de Smail, llegó a 12.323 versos en la primera versión, pero sólo a 8.488 en la segunda. En 1950 Meõedović estaba mucho más avejentado, enfermo y débil. Pese a todo, como observó Lord, la extensión era todavía «una prodigiosa empresa que pocos jóvenes, o ninguno, podrían haber conseguido» (Parry 1974:11).

El interprete se encuentra con el grabador

Los casos anteriores han puesto de manifiesto que antes de que un Homero y un Meõedović encontraran una persona alfabetizada que transcribiera sus interpretaciones, operaban en un medio que era tradicional en cuanto a relato, tema y fórmula, estructural y rítmico en la composición y creativamente multiforme en la presentación. Pero aquí hay un epílogo muy interesante sobre el tema de la repetición literal, de la exactitud palabra por palabra y verso por verso, en la misma intersección de memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir. En los cuatro ejemplos siguientes, observe cómo el escritor alfabetizado y el poeta analfabeto hablan, sin escucharse, sobre este tema. Observe cómo las palabras *mismo* y *no diferente* no son *las mismas* sino *diferentes* para cada interlocutor. Observe, en especial, un cierto nerviosismo e incluso crueldad cuando el cantor rivaliza con el escritor. Aquel reconoce su destino.

Caso 1

El cantor, Đemó Zogić, dijo a Nikola Vujnović, ayudante de investigación de Parry en los Balcanes, que durante un ramadán había oído a otro cantor, Sulejman Makić, cantar un poema que nunca había oído antes y que había sido capaz de repetirlo a la noche siguiente (Lord 27):

N: ¿Era el mismo cantar palabra por palabra y verso por verso?
Đ: El mismo cantar, palabra por palabra y verso por verso. No añadí ni un solo verso y no cometí ningún error ...
N: Si dos buenos cantores escuchan a un tercer cantor que es mejor que ellos y los dos se jactan de que pueden aprender un cantar con sólo oírlo una vez, ¿piensa que habría alguna diferencia entre las dos versiones?
Đ: Sí, habría alguna diferencia ... No podría ser de otra manera. Ya le dije antes que dos cantores no cantan el mismo cantar del mismo modo».

En las contradicciones presentes en este diálogo se percibe ya el choque entre la imaginación oral y escrita: para el alfabetizado Nikola la expresión «palabra por palabra y verso por verso» ya no significa lo mismo que para el analfabeto Đemó. Y esta última línea suena un poco cruel, como si Đemó supiera que «el mismo [cantar]» es un concepto diferente para cada interlocutor. En realidad, las versiones de Makić y Zogić fueron grabadas por Parry y, como subraya Lord, «son versiones reconocibles del mismo relato», pero «no son tan parecidas ... como para ser consideradas "exactamente iguales"» (28). Es evidente que no. Pero Zogic no mentía, porque, para él, *literal* significaba simplemente *tradicional*. Un actor capaz de leer y escribir puede memorizar y declamar miles de versos de poesía épica. Un cantor analfabeto puede también memorizar y cantar miles de versos de poesía épica. Los dos pueden afirmar que la fidelidad de su interpretacion es exacta e incluso literal Pero entre ellos está la presencia del texto escrito y, con ello, memorizacion, interpretación y exactitud adoptan diferentes significados en cada caso

Caso 2

En otro ejemplo Avdo Meõedović dialogaba con Nikola Vujnović sobre dos cantores a quienes había oído el mismo relato (Parry 1974:73):

A: ... No percibí ninguna diferencia entre ellos.
N: ¿Cantaron exactamente lo mismo?
A: Lo cantaron exactamente igual.
N: ¿Quiere decir que cantaron todo exactamente igual?
A: Todo. No más de diez palabras de diferencia en todo el cantar.
N: Pero apuesto a que los adornos del cantar fueron diferentes. ¿Acaso no se diferenciaban los adornos con que revistieron el cantar?
A: A eso es exactamente a lo que me refiero. Ninguna diferencia.
N: ¿Ninguna diferencia en absoluto?
A: Nada, lo prometo, ni más ni menos.
N: ¿Es al menos posible que usted lo cante con un poco más de extensión que ellos?
A: Bien, tal vez yo lo adorne mejor».

A estas alturas, y aunque no tengamos la transcripción de las versiones de los otros dos cantores, podemos dar absolutamente por cierto que las diferencias sobrepasaban las diez palabras. Pero en todos los diálogos de este estilo, es necesario recordar el principio anunciado por Meõedović: «La versión mejor, cualquiera que sea, ésa es la verdadera» (Parry 1974:60).

Caso 3

Aunque muchos bardos analfabetos de los Balcanes actuaban en una tradición exclusivamente oral en los años en que se realizó la investigación de Parry y Lord, la escritura era, naturalmente, una realidad a su alrededor. Lord advirtió sobre este problema: «Incluso en un país como Yugoslavia, donde durante más de un siglo se ha prestado mucha atención a las colecciones publicadas, algunas de las cuales se han vuelto casi sacrosantas, el compilador debe ser muy precavido, porque encontrará cantores que han memorizado cantares de esas colecciones» (Lord 14). Quien memoriza un texto escrito, ya no es un artista oral sino un artista alfabetizado que realiza una interpretación oral. Ahora bien, aquí hay una interfaz muy delicada entre lo oral y lo escrito que nos hace volver a Avdo Meõedović y *Las bodas de Smailagić Meho*. ¿Cómo oyó por primera vez este relato de traición por el visir cristiano de Buda contra el sultán musulmán del imperio turco a mediados del siglo XVI? Quien hace las preguntas, como siempre, es Nikola Vujnović (Parry 1974:74):

N: ¿Y *Las bodas de Smailagić Meho*?
A: Veamos, ¿le hablé de cómo las oí en un libro de cantares?
N: ¿En un libro de cantares?
A: Sí.

N: Creo que me lo contó. ¿Quién se lo leyó?
A: Hivzo Džafić. Era un muchacho que trabajaba en el matadero y lo había conseguido en alguna parte ...
N: ¿Cuántas veces se lo leyó?
A: Cinco o seis veces.
N: ¿Oyó alguna vez este cantar acompañado por el *gusle*?
A: No.
N: ¿Está seguro de que nunca se lo oyó cantar a nadie?
A: No, no lo oí.

Pero Meõedović trató la versión escrita oída como si fuese otra versión oral. Informó a Nikola de que su versión era más larga, «sí, más larga, al menos el doble». Lord, por su parte, insistió en elogiar la originalidad de su adaptación: «La magnificencia es la característica de la extensión» que Avdo hizo del texto publicado (Parry 1974:13).

Aproximadamente una semana después, en agosto de 1935, Nikola Vujnović fue a preguntar a Hivzo Džafić sobre el libro de cantares que había leído a Avdo Meõedović. Una vez más, el tema es «el mismo» y «diferente», pero observe las vacilaciones en las respuestas (Parry 1974:77):

N: ¿Cantó [Meõedović] exactamente tal y como estaba en el poema o cantó una versión más extensa?
H: No, no, eh, mejor dicho, eh, lo cantó exactamente como en el libro, pero lo que quiero decir es que resultó más largo cuando él terminó porque, ya se sabe, lleva más tiempo cantarlo que leerlo.
N: Naturalmente. Pero ¿piensa que hubo posiblemente alguna diferencia, que pudo haber añadido algo aquí o allá?
H: Oh, no tengo ningún elemento de juicio sobre ello.
N: ¿Entonces no añadió nada?
H: Le doy mi palabra de que no noté nada que pueda ser criticado ... Es lo mismo en el libro que cuando él lo canta. Si hubiera tomado el libro y lo hubiera abierto mientras él estaba dictando, habría visto con los ojos exactamente lo mismo que él decía.

Es como si el que responde dijera: «El cantor es bueno. Si ser bueno significa que la versión es exactamente la misma, entonces eso es lo que sucede. Si ser bueno significa que la versión es diferente, entonces *eso* es lo que sucede. ¿Qué quiere que diga?».

Caso 4

Por último, en una conversación en julio de 1935, Nikola Vujnović preguntó de nuevo a Avdo Meõedović sobre su arte. «Uno de los muchachos» leyó para

él *El cerco de Osjek* «varias veces» de un libro de cantares. Después lo cantó ante una gran cantidad de gente en el café (Parry 1974:66):

> «Cuando terminé de cantar, el camarero me trajo una taza de té y una moneda. Le pregunté: "¿Quién ha pedido esto?". Él respondió: "Aquel teniente desea obsequiarle con el té". Y, en efecto, estaba allí sentado al lado de la chimenea. "Y la moneda es para que pueda comprar tabaco". Le dije: "Agradézcaselo de mi parte". Me dijo desde donde estaba sentado: "Amigo, ¿sabe leer y escribir?". Todo esto sucedió hace sólo un año. "No, no sé". "Entonces, ¿no lee los periódicos?". "No". "¡Bravo! Vengo de Lauž y aquí está el libro de cantares que contiene ese poema. En mi opinión, no ha cometido ni un solo error"».

Ya hemos preparado totalmente el terreno para el triunfo final de la capacidad de leer y escribir sobre la oralidad. En una primera etapa, con Homero, por ejemplo, sólo existía la tradición de la narrativa épica rítmica y aunque, naturalmente, era tradicional en cuanto a relato, tema y fórmula, era pluriforme en composición, combinación e interpretación. En la etapa siguiente, la escritura y la capacidad de leer y escribir entraron en el cuadro, pero el poeta oral trataba todavía un texto escrito sólo como una interpretación entre otras posibles. Mas en ese momento abundan las ambigüedades y los preguntadores capaces de leer y escribir entrometidos no se interesan por saber si esa interpretación es mejor o peor, sino si es literal o no. Al final, la escritura triunfa y la creatividad oral se defiende como exactitud literal. Hay algo terriblemente triste en el orgullo de Avdo Meõedović al referir un cumplido que condena su arte a inevitable irrelevancia. Lamentablemente, había acontecimientos más tristes que éste reservados para los Balcanes y para la ciudad de Sarajevo, donde Hivzo Džafić compró su libro de cantares.

La memoria en un laboratorio de Cambridge

> «En su forma escrita los relatos orales pueden ser versiones inusitadamente esquemáticas y hasta resumidas de cualquier nueva narración. El esquema sólo preserva la forma general del relato, a la vez que permite a un narrador individual elaborar detalles de acuerdo con sus intereses y propósitos personales».
>
> Jean M. Mandler y Nancy S. Johnson, «Remembrance of Things Parsed», p. 113 nota 1

En este relato sobre dos profesores que estudiaron la memoria inductivamente a principios de la década de 1930 paso ahora de Milman Parry a Frederic Bartlett. Lo que Parry descubrió sobre las memorias de cantores analfabetos que actuaban en una tradición oral, épica y rítmica, no tiene, para todos los propósitos prácticos, nada que ver con las memorias de los campesinos analfabetos que actuaban dentro de la tradición sobre Jesús. De hecho, no se puede aplicar el tér-

mino «tradición oral» a las dos transmisiones sin provocar serios malentendidos y una aplicación equivocada. Proponer que, precisamente por ser campesinos analfabetos, Jesús y sus compañeros compartieron capacidades de memoria especiales, semejantes a las de los bardos balcánicos de Parry, por ejemplo, es ignorar la presencia de la tradición multisecular en el caso de los Balcanes y de novedad total en el caso de Jesús. Si, por otra parte, las tradiciones sobre Jesús hubieran permanecido vivas durante siglos principalmente entre campesinos galileos analfabetos, su transmisión podría haber desarrollado procedimientos análogos a los usados por un Homero o un Meõedović. No obstante, en este caso los experimentos de Bartlett pueden ser más útiles que los de Parry para valorar correctamente el papel de la memoria en la transmisión de los materiales sobre Jesús. Y, con Bartlett, presento una vez más un juicio sumamente crítico de la exactitud de la memoria, también (o en especial) cuando es más enfática o está más convencida, cierta y segura de sí misma.

Los experimentos de Bartlett incluyeron el recuerdo de ocho relatos diferentes por varios sujetos después de distintos intervalos de tiempo, que él denominó *reproducción repetida*, o por varios sujetos que transmitieron el relato de uno a otro, que él denominó *reproducción serial*. El relato usado como ejemplo principal «fue adaptado de una traducción del doctor Franz Boas de un cuento popular de América del Norte» (Bartlett 118). Pero yo cotejé la fuente de Bartlett en Boas y encontré dos detalles interesantes. La publicación original de Boas atribuye el relato a Charles Cultee, del Bay Center, Washington, hablando en *kathlamet*, el dialecto del Chinook Superior usado en el valle inferior del río Columbia, y resume el relato de la siguiente manera (Boas 161):

> «Dos hombres se encuentran con una canoa, cuyos ocupantes les invitan a unirse a ellos en una expedición de guerra. Uno de ellos rechaza la invitación, pero el otro va, y es herido en el combate, aunque no siente ningún dolor. Ellos lo llevan a casa y él descubre que son fantasmas. A la mañana siguiente muere».

Pero hay un detalle muy interesante que Bartlett ignoró. «Para cerciorarme de la exactitud de su modo de narrar», relata Boas, «yo tenía [*La guerra de los fantasmas*] ... que él [Cultee] había contado en el verano de 1891, repetida tres años y medio más tarde, en diciembre de 1894 ... Se parecían mucho ...» (Boas 5). Tenemos, por tanto, para ese relato, dos versiones de 1891 y 1894 (Boas 182-184, 185-186). Esto nos permite no sólo comparar las dos versiones de Boas, sino también comparar éstas con la transcripción de Bartlett. Dado que el tema que estudio aquí es la interfaz entre memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir, esta comparación me resulta muy interesante. He aquí los finales de las versiones de 1891 y 1894 de Boas y la transcripción de 1932 de Bartlett, que nunca menciona aquella duplicidad. La sección describe la muerte del hombre que fue con los fantasmas.

La guerra de los fantasmas (1891)	*La guerra de los fantasmas* (1894)	*La guerra de los fantasmas* (1932)
«Lo conto todo y despues se quedo callado	«Entonces conto lo sucedido	«Lo conto todo y despues se quedo callado
Cuando el sol salio se desplomo	La luz del dia entro en la casa Entonces se desplomo	Cuando el sol salio se desplomo
Algo negro salio de su boca y sangre salio de su ano	*Sangre salio de su boca y algo negro salio de su ano*	*Algo negro salio de su boca*
Su cara se deformo Estaba muerto La gente se levanto sobresaltada y grito Siguio muerto»		Su cara se deformo La gente se levanto sobresaltada y grito Estaba muerto»
	Parecian bayas pequenas Su amigo estaba bien No murio porque no habia acompanado a los fantasmas»	(Bartlett 119)

Observemos dos detalles menores en la oración escrita en cursiva. Los cambios entre 1891 y 1894 son variaciones orales típicas. La *estructura* persiste en la memoria: algo sale de las dos extremidades del cuerpo humano. Pero los dos *elementos* pueden ser libremente organizados en la narración: negro/boca y sangre/ano se transforman en sangre/boca y negro/ano. Cabe imaginar dos interpretaciones igualmente válidas de la misma estructura sangre/ano y negro/boca o negro/ano y sangre/boca. Estos cambios son variaciones performativas, el libre juego de elementos (negro, sangre, boca, ano) dentro de un patrón estructural fijo (algo sale de las dos extremidades). Pero observemos ahora la versión de Bartlett. No es la libre variación de la narración oral, sino el cambio deliberado de la copia escrita. La llamaremos variación hermenéutica, no performativa, y es el efecto del cambio intencionado, no de la interpretación casual. En otras palabras, supongo que representa un gesto de delicadeza, una pequeña censura en la transmisión del relato, una decisión según la cual el ano no tiene espacio en Cambridge. Pero tanto la diferencia oral entre los años 1891 y 1894 como el cambio escrito entre Boas y Bartlett son nuevas advertencias de cuán delicado es el lugar donde se produce la intersección entre memoria, oralidad y capacidad de leer y escribir.

Reproducción repetida

En esta primera serie de experimentos, veinte sujetos –trece mujeres y siete varones– leyeron el relato completo dos veces a su ritmo normal de lectura (Bartlett 119, 134). Luego se les pidió que reprodujeran el relato por escrito casi de inmediato, y que lo reprodujeran posteriormente en intervalos divergentes de horas, semanas, meses y años. Naturalmente, Bartlett no ofrece sólo la narración completa de *La guerra de los fantasmas*, sino también versiones completas de las diferentes reproducciones de los sujetos. Por ejemplo, es posible leer cómo el sujeto P reprodujo el relato inmediatamente, y luego al cabo de una quincena, un mes, dos meses y, por último, dos años y medio. Pero los parámetros extremos de este experimento son establecidos por dos individuos.

El sujeto W sólo había dado la versión inmediata o primera. La versión siguiente se obtuvo después de seis años y medio de la lectura original. Él escribió el relato a partir de un recuerdo muy remoto usando breves elementos numerados de tal manera que es posible ver su proceso real de recuerdo y reconstrucción, invención y racionalización. «Se trata de un brillante ejemplo de recuerdo obviamente constructivo», comenta Bartlett. «El sujeto estaba muy contento y satisfecho con el resultado de su esfuerzo y, en realidad, teniendo en cuenta la amplitud del intervalo, es notablemente exacto y detallado. Hay bastante invención y precisamente en relación con sus invenciones es en lo que el sujeto se encontraba más contento y seguro: el tótem, la devoción filial, la peregrinación, fueron lo que consideró su repesca más brillante, y estaba casi igualmente seguro de la sombría selva, una vez que se le ocurrió ... Debe señalarse que, tal y como fue construido el cuento, está lleno de racionalizaciones y explicaciones, y que la mayoría de los comentarios que el sujeto iba realizando aludían a la interconexión de varios hechos y estaban dirigidos a que la narración global fuera lo más coherente posible» (Bartlett 133). Yo no estoy seguro de que «notablemente exacto» sea notablemente exacto. El tótem, la devoción filial, la peregrinación y la sombría selva son puras invenciones, y lo que el sujeto W hace es crear con brillantez un relato totalmente distinto basado en su recuerdo de una canoa, un grupo de guerreros y dos «hermanos» (en el relato original eran dos «jóvenes»), uno de los cuales muere con «algo negro que salió de su boca». Es difícil poner un ejemplo más clásico de *recuerdo exacto* como *transformación creativa*.

En el caso del sujeto C el intervalo de tiempo fue aún mayor: diez años. En el relato original los dos jóvenes protagonistas eran de «Egulac» y «remontaron el río hasta un pueblo en la otra orilla de Kalama» (119). Pero, como afirma Bartlett, «antes o después se eliminaron los nombres propios de todas las reproducciones, con la sola excepción de un caso en el que parecía que tras haber transcurrido diez años, se trataba del único detalle fácilmente disponible. Por regla general sufrieron cambios antes de desaparecer completamente. Egulac se convirtió en Emlac, Eggulick, Edulac, Egulick; y Kalama se convirtió en Kalamata, Kuluma, Karnac, por dar sólo algunas de las variaciones ... El sujeto C leyó el relato en la primavera de 1917. En 1919, ella me vio de improviso cuando le adelantaba montado en una bicicleta, e inmediatamente se encontró murmurando "Egulac", "Kalama". Después me reconoció y recordó la lectura de la narración y que esos nombres formaban parte de la misma. En el verano de 1927 se mostró de acuerdo en recordar el relato. Escribió inmediatamente "Egulac" y "Calama", pero después se detuvo y dijo que no podía seguir. Dijo que tenía una imagen visual de una orilla arenosa y dos hombres en un bote río abajo. Sin embargo, al llegar a ese punto se detuvo» (137, 133).

Los sujetos W y C son casos deliciosamente extremos. Uno recuerda pocos detalles y construye, a partir de ese residuo, una trama de todo punto diferente, pero muy detallada y coherente. La otra no recuerda casi nada, excepto los dos

topónimos que todos los demás cambian u omiten. Esto sirve para advertirnos que, con respecto a la memoria individual, la predicción científica es imposible de antemano, aunque la explicación plausible sea posible después. Pienso, por ejemplo, que yo no podría haber predicho cómo Egulac se transformó en Eggulick, pero probablemente puedo explicarlo.

Basándose en estos experimentos en reproducción repetida, Bartlett deduce catorce conclusiones, dos de ellas con subdivisiones (148-149). Son demasiado largas para citarlas por completo; por ello ofrezco aquellos elementos que son más importantes para mi propósito actual. En primer lugar, «la exactitud en la reproducción, en sentido literal, es la rara excepción y no la regla». En segundo lugar: «La forma y elementos de los detalles que se recuerdan se vuelven estereotipados y sufren pocos cambios con las repeticiones frecuentes», pero «la omisión de detalles, la simplificación de acontecimientos y estructura, y la transformación de los elementos en detalles más familiares pueden continuar de forma casi indefinida cuando las reproducciones no son frecuentes, siempre que siga siendo posible la evocación sin ayuda». En tercer lugar: «En los recuerdos sucesivos destaca la racionalización, la reducción del material a una forma en la que se pueda tratar fácil y "satisfactoriamente"». Bartlett también subraya que «varios de los factores que influyen en un observador individual tienen un origen y carácter social ... Muchas de las transformaciones ... se debían directamente a la influencia de las convenciones y creencias sociales existentes en el grupo al que pertenecía un sujeto concreto» (177). Termino con esta advertencia permanente sobre la memoria como creación: «Un observador que había finalizado una de sus reproducciones [después de seis semanas] señaló casualmente: "Tengo una especie de sensación de que había algo sobre una roca, pero no consigo que encaje". Le dio poca importancia y al final rechazó la idea. Dos meses después, sin mediar una palabra de comentario o explicación, la roca ocupó su lugar en el relato. No había roca en el original» (146).

Reproducción serial

Como sería de esperar, las cosas no mejoran al pasar de la reproducción repetida a la serial. Por ejemplo, cuando el relato pasó por una cadena de diez sujetos, los detalles que no encajaban en las expectativas fueron regularmente omitidos y otros fueron racionalizados hasta que *encajaron* en las expectativas. Al final, en el nivel del relato general, «no ha quedado trazo alguno del elemento extraño y sobrenatural: tenemos un relato perfectamente lineal de un combate y una muerte». Al final, en el nivel de los detalles específicos, Egulac se convirtió en Malagua, Momapan, Mombapan y, por último, en la Bahía de Manpapan (179-184).

He aquí otro ejemplo a lo largo de esa cadena de diez reproducciones. En el relato original el joven que luchó con el grupo de fantasmas guerreros fue herido, regresó a casa y lo contó todo sobre la lucha. En la transcripción realizada por Bartlett en 1932 el relato concluía: «Cuando el sol salió se desplomó. Algo

negro surgió de su boca. Su cara se deformó. La gente se levantó sobresaltadamente y gritó. Estaba muerto» (119). En otras palabras, el relato comenzaba «una noche» y terminaba «cuando el sol salió». He aquí cómo este último incidente fue transformado al pasar de una reproducción a otra en una cadena de diez individuos (187, los números son míos):

1. Cuando salió el sol se desplomó. Y pegó un grito, y al abrir la boca una cosa negra escapó de ella.
2. Cuando salió el sol sintió un repentino desmayo, y cuando intentó levantarse se desplomó, y una cosa negra se escapó de su boca.
3. No sintió dolor hasta el alba del día siguiente, cuando al intentar levantarse, una gran cosa negra fluyó de su boca.
4. Y vivió aquella noche, y el día siguiente, pero al ponerse el sol su alma negra salió volando de la boca.
5. Y vivió durante la noche y el siguiente día, pero al ponerse el sol su alma salió negra volando de la boca.
6. Vivió durante la noche y el día siguiente, pero murió al ponerse el sol y su alma expiró en su boca.
7. Pero antes de que la embarcación pudiera alejarse del conflicto el indio murió, y su espíritu voló.
8. Antes de que pudiera ser trasladado al bote, su espíritu había dejado este mundo.
9. Su alma abandonó el mundo.
10. ("Tonterías –dijo uno de ellos–, no morirás"). Pero murió.

Estos ejemplos de reproducción serial dan como resultado este inevitable juicio de Bartlett: «La reproducción serial normalmente proporciona transformaciones asombrosas y radicales en el material. Los epítetos se transforman en opuestos; los incidentes y sucesos se transponen; los nombres y números raramente permanecen intactos tras unas cuantas reproducciones; las opiniones y conclusiones se invierten: parece como si pudieran ocurrir casi todas las variaciones posibles, incluso en las series relativamente cortas. Al mismo tiempo, los sujetos pueden estar muy satisfechos con sus resultados, tener la convicción de haber transmitido todas las características importantes con pocos cambios o ninguno, y simplemente, quizás, haber omitido aspectos no fundamentales» (241-242).

Al estudiar los experimentos de Bartlett con la reproducción repetida o la reproducción serial de *La guerra de los fantasmas* y otros relatos, es difícil evitar su conclusión básica sobre el «carácter constructivo de la evocación» (242), y subrayo que su término *constructivo* significa a todas luces «creativo» o «inventivo». «El recuerdo humano suele hallarse enormemente sujeto a error. Parece que lo que decimos con el fin de que los otros lo reproduzcan es realmente –en mayor medida de lo que suele admitirse por lo general– una construcción que sirve para justificar cualquier impresión que pueda haber dejado el original. Es precisamente

esta "impresión", raras veces definida con mucha exactitud, la que persiste con mayor facilidad. Mientras los detalles que se puedan construir alrededor de ella sean tales que le proporcionen un contexto "razonable", la mayoría de nosotros nos sentimos bien y tendemos a pensar que lo que construimos lo hemos retenido al pie de la letra» (242).

Hemos trazado un círculo completo y nos encontramos en el punto de partida de este capítulo. De los estudiantes en la Universidad de Cambridge en el primer cuarto del siglo XX a los estudiantes en la Emory University, los experimentos coinciden en advertirnos que la memoria es mucho menos exacta de lo que pensamos y que *puede ser menos exacta cuando está más segura*. Entonces ¿sacaremos la conclusión de que la memoria es un fracaso radical? ¿Es la memoria un sistema humano totalmente defectuoso? ¿Es la memoria un puro delirio? En absoluto. Por una parte, su función es vincularnos con el pasado de tal manera que podamos sobrevivir en el presente y proyectar el futuro. Y lo hace admirablemente. Por otra parte, si la memoria tuviese que retener todo lo que ha oído o visto nuestro sistema humano quedaría sumido en la inmovilidad. Y si no estuviese programada para organizar y reorganizar el pasado, para recrear y reinventar el pasado, probablemente nos quedaríamos congelados en el tiempo y el espacio para siempre. «Los sistemas mnésicos», según la conclusión de Schacter, «realizan una labor notable al preservar los rasgos generales de nuestro pasado y recordar correctamente muchas cosas importantes que nos han acontecido. De no ser así, nuestra especie no habría evolucionado ... Ahora bien, nuestra historia se construye con distintos ingredientes: fragmentos de lo que realmente ocurrió, ideas sobre lo que habría podido ocurrir y creencias que nos guían cuando intentamos recordar. Nuestros recuerdos son los frutos delicados pero poderosos de lo que recordamos del pasado, creemos sobre el presente e imaginamos sobre el futuro» (438).

Nada de esto argumenta contra la existencia de personas dotadas de una memoria privilegiada, individuos normales o anormales en otros aspectos que pueden realizar hazañas de extraordinaria memoria (que, naturalmente, sólo pueden ser verificadas con un arquetipo fijo o escrito). Uno de estos individuos, el letón al que los psicólogos cognitivos llaman VP, leyó la transcripción que Bartlett hizo de *La guerra de los fantasmas* y después (sin que le hubieran avisado de que le pedirían que la repitiera) la reconstruyó, cuando se lo pidieron, después de una hora, luego al cabo de seis semanas y finalmente al cabo de un año. Sus dos últimas evocaciones retuvieron correctamente el 55 por ciento de los sustantivos y el 49 por ciento de los verbos del original (Neisser 1982:392, 396-398). Ahora bien, las excepciones confirman la regla. Pero hay, como hemos visto, una profunda diferencia entre diez mil versos interpretados de la tradición oral y diez mil versos memorizados a partir de una transcripción escrita.

CAPÍTULO 6

¿ABISMO O INTERFAZ?

> «Podría parecer que el descubrimiento de la psicodinámica de las culturas orales primitivas produjo en algunos intelectuales occidentales contemporáneos una tendencia a la oralidad en vez de una tendencia quirográfica ... Se apropian del concepto de oralidad primitiva de culturas que no tenían ningún conocimiento de la escritura y lo transfieren con demasiada facilidad al Israel bíblico, a Qumrán, al cristianismo primitivo y al judaísmo rabínico y, de esta manera, introducen arbitrariamente en esos medios la invención de una importante dicotomía entre tradición oral y transmisión escrita. Este procedimiento necesita ser revisado».
>
> Shemaryahu Talmon, en *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, p 149

¿Dónde nos lleva todo esto? Nos lleva a la necesidad de proceder con muchísima cautela. Si la transición del Jesús histórico al cristianismo más primitivo depende principalmente de la memoria, tenemos que indicar con claridad qué teoría de la memoria usamos en nuestro análisis y qué práctica de la memoria observamos en nuestros testimonios. Si apelamos a la *tradicion* oral, debemos explicar detalladamente cómo los materiales sobre Jesús se transformaron en una *tradicion* y qué pruebas tenemos de los controles que hacen que una tradición sea más que habladuría, rumor, chismorreo o incluso recuerdo. Si hablamos de *transmision* oral y/o recepción auricular, debemos ser precisos sobre lo que el oído retuvo de los textos leídos o de las palabras pronunciadas que escuchó. Pero en todo este trasfondo hay dos distinciones que serán especialmente importantes para todo el resto del libro.

La primera distinción es entre *matriz* y *formato*. Un ejemplo puede ayudar a esclarecer esta distinción. A las tres preguntas que voy a hacer, responda para sí mismo antes de seguir leyendo, pero observe el funcionamiento de su mente mientras responde. Primera pregunta: ¿recuerda que alguien dijera algo sobre temer al miedo? Segunda pregunta: ¿recuerda si tal persona estaba a favor o en contra de temer al miedo? Ultima pregunta: ¿qué dijo esa persona exacta y precisamente? La *matriz* es aquella estructura no expresada en la memoria que le dice que el presidente Franklin Delano Roosevelt advirtió a América devastada por la crisis económica (creo que fue en su primer discurso inaugural) que sólo había que temer al miedo. Pero observe que incluso para describir esa matriz he tenido que formularla de manera secuencial y sintáctica. En nuestras cabezas tenemos, por así decir, una vertiginosa concomitancia o danza simultánea de (¡sin orden!) no temas, Roosevelt, el miedo, la crisis económica. Hasta es posible que se olvide de Roosevelt y la crisis económica y, aun así, recuerde que

alguien, en algún momento, advirtió contra el temor al miedo. El *formato*, por otro lado, es una formulación exacta e individual. ¿Cuál de las siguientes frases dijo realmente Roosevelt, si es que dijo alguna de ellas?

«Lo único que hay que temer es el miedo».
«El miedo es lo único que hay que temer».
«No hay nada que temer sino el miedo».
«El miedo es todo lo que hay que temer».

Naturalmente, estas opciones se podrían multiplicar. En lugar de «hay que» se podría decir «tiene que» o «tenemos que», etcétera. Lo que de hecho se dijo fue: «Lo único que tenemos que temer es el miedo». Ésta es la *uniformidad escrita*, la única cita correcta del desafío de Roosevelt. Pero, para una tradición oral, no hay uniformidad, sólo hay *multiformidad oral*. Hay muchas formas, igualmente válidas, de decir y repetir esa frase. Una única matriz o estructura central nos da una multiformidad performativa. Pero, fíjese bien, una formulación que afirma que uno *debería* temer al miedo no es otra multiformidad sino un simple error –oral, escrito o de cualquier otro tipo.

Pongo otro ejemplo, pero ahora tomado de la tradición sobre Jesús. En el discurso oral Jesús vincula dos elementos que sus oyentes recuerdan como una extraña e inquietante ecuación: *niños* y *reino*. Piense que esta conjunción, en cualquier orden, es la matriz. Jesús pudo decirlo de decenas de maneras diferentes o en decenas de ocasiones diferentes. Pero cada ocasión exigiría una secuencia sintáctica aceptable, no sólo la pronunciación de dos palabras aisladas en cualquier orden. Piense que esa pluralidad es *multiforme*. No obstante, el recuerdo de los oyentes no es el de una frase sintácticamente secuencial, sino el de una relación estructuralmente interactiva. Lo que se recuerda es una matriz, no un dicho. Observe, naturalmente, que para articularlo incluso en un formato mínimo he tenido que decidir qué término va primero. Sin embargo, en la memoria, los dos términos pueden estar simultáneamente presentes. Pero para articularlos, en el habla o por escrito, hay que elegir una secuencia específica. He aquí algunos ejemplos:

Se elige primero *niños*:	«Los niños llenan el reino»
Se elige primero *reino*:	«El reino contiene solo niños»
Se elige formato negativo:	«Si no eres como un niño, no entraras en el reino».
Se elige formato positivo:	«Los niños son los que entran en el reino».
Se elige el verbo principal:	«Entrar», «obtener», «poseer» o «recibir».
Se eligen las primeras palabras.	«Quien» o «los que» o «si alguien"»

El concepto de matriz ayuda a explicar los diversos formatos de este dicho (y otros) presentes en nuestros evangelios. La oralidad conserva una matriz basada

en esa sorprendente conjunción de *niños y reino* y formula su articulación de una manera nueva (aunque, eso sí, una formulación puede llegar a ser habitual para determinado individuo). Después se pone por escrito y se comparan todos los futuros formatos con ese formato original establecido.

Nada de esto justifica la presunción de que pudo haber multiformidad sin alguna estructura controladora, que pudo haber multiformidad oral sin matriz tradicional. Al analizar mi libro *El Jesus de la historia*, Werner Kelber, por ejemplo, hace el siguiente comentario sobre este ejemplo: «"El cuádruple testimonio independiente del dicho sobre 'El reino y los niños' sugiere una metáfora subyacente 'central y sorprendente' que se remonta a Jesús" (Crossan 2000:318). La cuestión es si podemos *tantear* nuestro camino a lo largo de la tradición hasta la *mente* de Jesús reconstruyendo un complejo central. ¿No será siempre toda esa reconstrucción meramente *especulativa*? ... Recoger y colocar unas al lado de otras todas las versiones escritas de un dicho del Señor y trazar una trayectoria que se remonte hasta la estructura nuclear nos dará algo que no tuvo existencia en forma oral o textual. Incluso si consiguiéramos extraer un patrón común a todas las versiones existentes de un dicho, únicamente habríamos conseguido apelar a una *estabilidad estructuralista* que, según los patrones orales e históricos, es un constructo inventado» (1994:149). (He escrito en cursiva las maniobras retóricas de este pasaje).

Naturalmente, estoy de acuerdo en que acabamos teniendo un constructo inventado; ¿y qué? Hasta en una cultura oral absolutamente pura (en la que aún no se ha inventado la escritura), tiene que haber alguna manera de reconocer que unas versiones del mismo tema, trama o relato son distintas de temas, tramas o relatos diferentes. Llámelo *estabilidad estructuralista*, si quiere, pero es simplemente la manera de reconocer otra versión de un chiste que sabemos que es distinto de un chiste recién inventado. Y ciertamente existe en la memoria como matriz para las variantes pronunciadas oralmente o puestas por escrito. Puedo imaginar una docena de versiones de la epopeya griega sobre la guerra troyana y también una docena de versiones de la epopeya gaélica sobre el Tain Bo Cuailnge, pero ninguna de las primeras es una variante de las segundas (o viceversa). Podemos hablar, sin lugar a dudas, en cierto grado de abstracción trascendente, sobre una exigencia común de la devolución de la propiedad reclamada, sobre un rey griego llamado Menelao que exigía la devolución de su hermosa esposa y una reina irlandesa llamada Medb que exigía la devolución de su magnífico toro. Admito que tengo cierto interés en comparar epopeyas engendradas de una manera tan diversa, pero mis preguntas aquí y ahora son algo más sencillas: ¿qué distingue a una *multiformidad* oral de otra? ¿Cómo se presta la misma atención a *multi* y a *forma*? ¿Cómo se distingue la tradición de la interpretación? ¿Cómo se descubre la diferencia entre la interpretación de esta unidad tradicional y la interpretación de aquella unidad tradicional? Tiene que haber una matriz o estructura central que hace que, por ejemplo, la *Iliada* no sea una versión multiforme de la *Odisea*, que el dicho reino/niños no sea una versión multiforme del dicho reino/violencia.

Una segunda distinción es la que se establece entre *abismo* e *interfaz*. ¿Es mejor ver la relación entre cultura oral y escrita como abismo o como interfaz?

Hay, naturalmente, cierta necesidad terapéutica y cierto beneficio estratégico en despojarnos de nuestros prejuicios debidos a la escritura afirmando una forzosa fisura oralidad-*versus*-capacidad-de-leer-y-escribir, una gran división entre la cultura oral y la cultura escrita. Werner Kelber, por ejemplo, admite que, si el «acento [en su libro de 1983] se puso en esa división, fue porque una aproximación nueva exige una tesis fuerte» (1994:159). Supongo que el mismo propósito y justificación se podría ofrecer para la anterior insistencia en la multiformidad performativa, con la exclusión casi total de la matriz tradicional. Sea como fuere, la gran división-comprensión de oralidad *versus* capacidad de leer y escribir no funcionará porque, aun cuando ha habido culturas orales sin escritura, no ha habido culturas con escritura sin oralidad. La división, grande o gradual, no es oral *versus* alfabetizado sino *oral solo* frente a *oral y escrito* juntos. Esta idea se ha afirmado en varios estudios muy importantes publicados entre 1983 y 1992. He aquí cuatro ejemplos recientes.

El primer ejemplo es de Brian Stock en 1983: «De hecho, no hay ningún punto claro de transición de una sociedad sin escritura a una sociedad con escritura ... El cambio no es tanto de oral *a* escrito como de una etapa más primitiva, predominantemente oral, a varias combinaciones de oral *y* escrito» (9). El segundo ejemplo es de Brian Street en 1984: «[Distinto de un modelo] "autónomo", un modelo "ideológico" de capacidad de leer y escribir ... se concentra en el solapamiento e interacción de modelos orales y escritos en vez de acentuar una "gran división"». El tercer ejemplo es de Jack Goody en 1987: «Es un error dividir las "culturas" en orales y escritas: la división es más bien entre oral y oral más escrita, impresa, etcétera. Así las cosas, el individuo siempre tiene planeado el problema de la interacción entre los registros y los usos, entre la tradición llamada oral y la escrita» (xii). El último ejemplo es de James Fentress y Chris Wickham en 1992: «El mero hecho de que una sociedad haya adquirido la habilidad para representar su conocimiento en formas escritas no significa que esa sociedad haya dejado de ser también una cultura oral. Seguimos siendo una sociedad oral y los modos en que configuramos nuestra memoria social continúan reflejando, aunque en formas alteradas, las mismas prácticas y procesos de pensamiento de las culturas pre-alfabetizadas. La escritura puede dispensarnos de la necesidad de aprender mnemotécnicas complejas, pero no nos dispensa de la necesidad de hablar» (46).

Por consiguiente, a lo largo de este libro no trabajaré con la categoría de abismo, sino con la de interfaz, no con la de una gran división entre los mundos oral y escrito sino con su múltiple interacción y con las sutilezas exigidas por esa dialéctica.

Concluyo con un ejemplo de lo que quiero decir con interfaz entre transmisión oral y escrita, tomado de un mundo distante del de Jesús y sus contemporáneos y a la vez próximo a él. En *Las cenizas de Ángela*, autobiografía de luminoso horror, Frank McCourt rememora los últimos días de su amiga Patricia Madigan. Ambos se conocen en el Hospital de Infecciosos de Limerick, donde el se recupera del tifus a la edad de diez años y ella se está muriendo de difteria a los 14. Hablan de una habitación a otra y «ella me lee parte de otra poesía, que

yo tengo que aprenderme para volver a recitársela a ella de madrugada o a última hora de la noche, cuando no hay monjas ni enfermeras». Trabajan todos los días y Frank aprende una estrofa tras otra del relato lleno de suspense de una poesía que trata sobre el «bandolero» que llegó galopando «a la puerta de la vieja posada». Pero antes de que terminen, la enfermera traslada a Frank al piso de arriba porque «los de la difteria tienen prohibido hablar con los del tifus». Patricia muere dos días más tarde y Frank se pregunta cómo terminará la poesía. Seamus, que friega las salas, «no sabe nada de poesías, y menos de poesías inglesas ... Pero me dice que se lo preguntará a los parroquianos de la taberna que frecuenta él, donde siempre hay alguien recitando algo, y él me lo contará a mí». Más tarde Seamus le dice que «uno de los parroquianos de su taberna se sabía todas las estrofas de la poesía del bandolero y que tenía un final muy triste. Se brinda a recitármela, pues él no había aprendido a leer y tenía que llevar la poesía en la cabeza. De pie en el centro de la sala, apoyado en su fregona, recita» las últimas estrofas. «Bueno, Frankie, si quieres oír más poesías, dímelo; yo las oiré en la taberna y te las traeré en la cabeza» (208-213). Ésta una de las formas en que opera la delicada interfaz entre transmisión oral y escrita. Este libro trata sobre algunas otras formas.

Tercera Parte

Evangelios y fuentes

«Por lo que se refiere a las parábolas y los dichos ... no hay ... razón para suponer que cada relato fue narrado sólo en una ocasión. Por el contrario, parece más probable que fueron repetidos una y otra vez –en ocasiones con las mismas palabras y otras veces con variaciones–. (Así, la parábola de los invitados que se excusan y la del banquete de bodas del hijo del rey tienen todo el aspecto de ser el mismo relato, modificado para encajar en la ocasión; la parábola de los talentos y la de las minas ofrecen un "duplicado" parecido, al igual que los símiles del constructor no previsor y el rey no previsor.) No es necesario que imaginemos que la aparición del mismo relato en diferentes contextos demuestra inexactitud o contradicción, o que la versión de un evangelista es más auténtica que la de otro. El maestro que inventase un relato como el del buen samaritano o el del hijo pródigo sería necio si lo limitase a un solo auditorio. Lo repetiría muchas veces, hasta que sus discípulos lo aprendieran de memoria en todas sus variaciones ... Hay que recordar que, de los cuatro evangelios, el de san Juan es el único que afirma ser el informe directo de un testigo ocular. Y a cualquier persona que esté acostumbrada al tratamiento imaginativo de documentos, las pruebas internas le confirman esa afirmación. Los autores de los sinópticos, en general, narran las "piezas de conjunto"; es san Juan el que refiere las palabras y acciones de la ocasión única y no repetida, recuperándolas del depósito de la memoria entrenada que, entre personas que no se habían vuelto olvidadizas por el excesivo uso del papel y lápiz, sustituye a los registros archivados y el libro de notas del estenógrafo ... De hecho, todo el evangelio de san Juan parece una narración de un testigo ocular que llena las lagunas en un material ya publicado, corrigiendo errores ocasionales y añadiendo material que anteriores escritores no recordaron o desconocieron ... En las biografías modernas escritas por personas reales sobre otra persona real es de esperar la misma suerte de diversidad que encontramos en los evangelios ... Pongamos como ejemplo los diferentes relatos de las apariciones del Resucitado junto al sepulcro. A primera vista las divergencias parecen muy grandes ... Pero en verdad *todos* ellos encajan, sin excepción, en un solo relato ordenado y coherente, sin la menor contradicción o dificultad, y sin ninguna supresión, invención o manipulación, excepto un insignificante esfuerzo por *imaginar* el comportamiento natural de un puñado de gente sobresaltada corriendo al amanecer entre Jerusalén y el Jardín».

Dorothy L. Sayers, *The Man Born to be King*, pp. 26-29

Las partes segunda y tercera son un tándem que estudia los materiales, el *dónde* que conecta el *porqué* de la primera parte con el *cómo* de las partes cuarta y quinta. La segunda parte se ha centrado en la memoria y la tradición oral. La tercera

parte se interesa por los manuscritos y la transmisión escrita. ¿Y los evangelios escritos como fuentes para reconstruir el Jesús histórico, los orígenes cristianos y en especial la interfaz más estrecha discernible entre ellos?

La Tercera Parte tiene tres capítulos. El capítulo 7 aborda la inevitable necesidad de juicios históricos sobre la naturaleza, el número, el contenido y las relaciones de los evangelios conservados como preparación para realizar la reconstrucción histórica sobre Jesús y el cristianismo más primitivo. ¿Cuáles son mis presuposiciones actuales a partir de la historia pasada de la investigación científica sobre los evangelios?

El capítulo 8 estudia evangelios dependientes e independientes y analiza cómo podemos determinar la dependencia o independencia entre dos evangelios. También considera evangelios extracanónicos e intracanónicos –es decir, los que están fuera del Nuevo Testamento oficial o canónico y los que están dentro de él–. ¿Hay que usar los dos tipos para la reconstrucción histórica? ¿Hay que dar preferencia a unos sobre otros? ¿Cuáles son mis respuestas a estas preguntas?

El capítulo 9 reconoce que las anteriores cuestiones se han vuelto cada vez más controvertidas y que los debates sobre ellas son cada vez más polémicos. ¿Hay alguna prueba relativamente objetiva que indique cómo los evangelios que ahora están dentro o fuera del canon fueron vistos antes de que hubiera un canon definitivamente cerrado? Hay tres aspectos que atraviesan nuestra distinción entre los de fuera y los de dentro, y dos de esos aspectos apuntan a una autoridad centralizada con evangelios intracanónicos y extracanónicos que encajan dentro de ese control unificado. Estos dos aspectos son la preferencia cristiana muy primitiva por el códice en detrimento del rollo, y el uso cristiano igualmente primitivo de abreviaturas para ciertas expresiones teológicas clave.

Escogí el epígrafe de la tercera parte atenta y deliberadamente. Fue escrito hace más de cincuenta años por una estudiosa, novelista y dramaturga. Lo elegí porque respira sentido común en cada línea, hasta el punto de sugerir que una interpretación alternativa parece indicar una excentricidad de la investigación que trata de derrocar la normalidad de la inteligencia. Con todo, permítame ofrecer dos detalles más autobiográficos antes de proseguir.

Durante la mayor parte de mi vida adulta, como he mencionado antes, he impartido principalmente clases de educación general obligatoria para estudiantes no licenciados en la DePaul University de Chicago. Cada vez que presentábamos los cuatro evangelios –en general con cierta prisa y de paso–, a los alumnos la investigación bíblica sobre las relaciones de fuentes *entre* los evangelios les resultaba de todo punto increíble. ¿Por qué no considerarlos más o menos como hizo Dorothy Sayers en el epígrafe? Tenemos cuatro versiones del mismo acontecimiento y lo único que hemos de hacer es integrarlas en un todo sintético. O, al revés, tenemos cuatro versiones diferentes del mismo acontecimiento porque Jesús dijo lo mismo de diferentes maneras en diferentes ocasiones. ¿Por qué yo no interpreto los evangelios de esta manera? ¿Qué separa mis presuposiciones sobre

los evangelios de las de mis alumnos o mis conclusiones sobre los evangelios de las de Dorothy Sayers, por ejemplo?

Consagré la década de 1960 al estudio concienzudo de los cuatro evangelios en columnas paralelas, palabra tras palabra y unidad tras unidad, día tras día y año tras año. Me dediqué al estudio de la hipótesis científica según la cual algunos de esos evangelios usaron otros como fuentes –en otras palabras, hice *crítica de las fuentes*– y al final me pareció absolutamente convincente. Tras dar por supuesta aquella primera hipótesis, examiné también una segunda hipótesis: se puede conseguir una buenísima imagen del corazón y la mente de un autor observando cómo una fuente fue revisada o redactada –es decir, haciendo *crítica de la redacción*–. (Ya sé, dicho sea de paso, que otros realizaron actividades más interesantes en la década de 1960, pero yo la pasé en un monasterio donde las actividades alternativas estaban de alguna manera restringidas.) En cualquier caso, esos dos procesos –crítica de las fuentes y crítica de la redacción– eran las dos caras de la misma moneda. Se mantenían en pie o caían juntas; se confirmaban o negaban mutuamente. Hay otro término, *crítica de la tradición*, que se puede usar para describir el proceso más completo en el que se enmarcaban. Si la Unidad A (la *fuente*) era usada por la Unidad B (la *redacción*), se desarrollaba una *tradición* continua. La validez fundamental de este doble proceso es la presuposición principal que esbozaré en esta sección. Si está equivocada, entonces cualquier reconstrucción histórica de Jesús y sus seguidores construida sobre ella es metodológicamente inválida. Lo mismo vale, por supuesto, para cualquier hipótesis alternativa. Son las conclusiones científicas de la *crítica de la tradición*, obtenidas con mucho esfuerzo por la investigación sobre los evangelios en los últimos doscientos años (pero también confirmadas con mi estudio personal), lo que me separa de la simplicidad del sentido común que aquí, como en otras partes, se puede transformar en *sin*sentido *no* común.

CAPÍTULO 7

ADMITIR LAS PRESUPOSICIONES EVANGÉLICAS

«Las tan cacareadas "herramientas críticas normales", particularmente de la crítica de las formas, están siendo ignoradas de manera tácita (y, a mi juicio, correcta) en los estudios sobre Jesús; la investigación avanza por medio de un método de hipótesis y verificación apropiado, y a menudo claramente articulado ... Gran parte del estímulo del estudio crítico-formal y crítico-redaccional tuvo su origen en la presuposición de que este o aquel fragmento de material sinóptico sobre Jesús *no podía* ser histórico; en otras palabras, que *ya se podía presuponer una hipótesis histórica sobre Jesús* que exigía otra hipótesis histórico-tradicional para explicar los datos. No obstante, si una hipótesis histórica alternativa viable, sobre Jesús o sobre la Iglesia primitiva, se propone, se discute y se mantiene, la necesidad de la crítica de la tradición dentro de la investigación sobre Jesús (por no decir nada sobre su indudable valor en otras empresas históricas) podría, en principio, ser sustancialmente reducida y modificada en su forma ... Todo tipo de cosas en los evangelios que, en el paradigma bultmanniano debían ser explicadas por complejos epiciclos de *Traditionsgeschichte* [crítica de la tradición] resultan encajar, después de todo, cómodamente dentro del ministerio de Jesús».

N. Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God*, p. 87

Primero, las presuposiciones –en la acepción que tienen en esta sección– no son actos de fe dogmáticos o teológicos. Son simplemente conclusiones históricas alcanzadas antes pero aquí dadas por supuestas. Una argumentación más completa sobre ellas se ha realizado ya en anteriores ocasiones y es públicamente accesible en esos estudios anteriores. Ningún estudioso competente usa tales presuposiciones si al menos no las ha cotejado. No obstante, son necesarias, porque sin ellas habría que empezar desde el principio siempre y en cada cosa.

Segundo, nadie puede evitar las presuposiciones, aunque sea posible evitar *éstas* en favor de *aquéllas*. Usted puede rechazar las mías y elegir las suyas. En la investigación sobre el Jesús histórico, nadie puede evitar las presuposiciones sobre los evangelios –sobre su número, su naturaleza y sus relaciones–. Nadie puede desechar las presuposiciones de otra persona argumentando que no son más que eso. Sólo cabe rechazarlas basándose en juicios de inadecuación, ilegitimidad o invalidez. Entonces serán reemplazadas por otras presuposiciones que resulten ser más adecuadas, legítimas y válidas.

Tercero, cuando hay un gran consenso sobre ciertos aspectos de los evangelios, es posible comprobar, aceptar y suponer esa opinión mayoritaria. Una opinión mayoritaria no es necesariamente correcta, desde luego, pero quien no esté de acuerdo con ella tiene que argumentar contra ella y no limitarse a ignorarla. No basta simplemente con acusarla de tendenciosidad, prejuicio, paranoia o delirio.

Cuarto, las superestructuras se construyen sobre fundamentos. Las conclusiones y decisiones sobre el Jesús histórico son construidas, por *todos*, sobre sus presuposiciones acerca de los evangelios. Las confusiones en los fundamentos hacen que las estructuras se derrumben parcial o totalmente. Pero, por otra parte, una manera de probar los fundamentos o presuposiciones es construir sobre ellas lo más pesadamente posible y esperar que aparezcan las grietas. Las presuposiciones se ven constantemente sometidas a prueba por las estructuras construidas sobre ellas. De presuposiciones erróneas, conclusiones erróneas. El mismo juicio vale para mí, para usted y para cualquier otra persona.

Toda investigación sobre el Jesús histórico, repito, trabaja dentro de ciertas presuposiciones sobre los evangelios –sobre su número, naturaleza y relaciones–. Pero cualesquiera que sean, hay algo absolutamente claro: un niño egipcio que esté mañana jugando en el límite del desierto libio podría desenterrar una vasija llena de papiros que hiciera que todas esas presuposiciones quedaran obsoletas y forzara a los eruditos a empezar todo de nuevo. Mientras tanto, y pendientes del descubrimiento de un niño, esta sección expone las presuposiciones sobre los evangelios que serán importantes para lo que sigue sobre el *texto* en las partes sexta a décima de este libro. Mi propósito en esta sección, pues, es subrayar la inevitabilidad de las presuposiciones examinando la obra de N. Thomas Wright sobre el Jesús histórico tal como queda resumida en el epígrafe anterior y en los dos siguientes.

Sobre quienes ignoran la investigación anterior

> «Schweitzer dijo que Jesús se presenta ante nosotros como un desconocido. Desde el punto de vista epistemológico, si estoy en lo cierto, sucede todo lo contrario. *Nosotros* acudimos a *él* como desconocidos, arrastrándonos desde un país lejano, donde hemos derrochado nuestra sustancia en historicismos ruidosos pero ruinosos. Mas los "resultados seguros de la crítica moderna" nos recuerdan aquel conocimiento casi eliminado por la arrogancia y comenzamos el viaje a casa».
>
> N. Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God*, p. 662

Wright habla en los dos epígrafes anteriores de «las tan cacareadas "herramientas críticas normales"» y de los «resultados seguros de la crítica moderna», y sus comillas nos preparan para su rechazo. Éste es el primer punto. Hay tres procedimientos históricos principales implicados y en la sección anterior he mencionado dos de ellos. La *crítica de las fuentes* trata de determinar si existieron relaciones genéticas entre los textos y cuáles fueron. ¿Quién usó qué como fuente? La *crítica de la redacción*, que invierte ese proceso, trata de determinar el desarrollo

redaccional de esas fuentes. ¿Qué omisiones, adiciones y cambios se realizaron en la revisión de una fuente anterior por un autor posterior? La *crítica de las formas* intenta determinar las formas en que las unidades orales se transmitieron y correlacionarlas con las situaciones que las produjeron y usaron. Una forma, por ejemplo, podría ser un aforismo, una parábola, un diálogo, un debate, etcétera. Todos estos procedimientos se reunieron bajo el encabezamiento general de *crítica de la tradición* (o *análisis de la transmisión*), que procura trazar la relación genética y la trayectoria histórica de unidades grandes y pequeñas de la tradición sobre Jesús. Naturalmente, ese trabajo sintético se basa en conclusiones combinadas sobre formas, fuentes y redacciones. ¿Puede un estudioso hacer caso omiso de todo ese trabajo anterior y de las presuposiciones sobre los evangelios que produjo? Ciertamente puede oponerse a ello, argumentar contra ello y declarar públicamente y con precisión sus propias conclusiones alternativas como nuevas presuposiciones. Pero no creo que pueda *ignorarlo*.

El segundo punto de Wright es que esos procedimientos son todos ilegítimos porque suponen una hipótesis anterior sobre Jesús. Esto es rotundamente incorrecto. Muchos eruditos anteriores pensaban que tales procedimientos los llevarían de vuelta directa y automáticamente al Jesús histórico. Eso no funcionó ni funcionará jamás. Si Mateo usó Marcos, de ello no se sigue que Marcos nos dé el Jesús histórico. Pero se sigue que, en aquellos lugares donde copia a Marcos, Mateo nos da el Marcos histórico y no el Jesús histórico. Estos procedimientos analíticos se mantienen o caen por sí solos. No se mantienen o caen por las intenciones o expectativas, visiones teológicas o programas históricos de aquellos que los inventaron o usaron por primera vez. No pueden ser «ignorados» ni despreciados como si se basaran «en la presuposición de que este o aquel fragmento de material sinóptico sobre Jesús *no podía* ser histórico». La primera actitud es insensata. La segunda es incorrecta.

Un tercer punto propone una alternativa a la construcción sobre la crítica de la tradición. Wright se propone ofrecer una hipótesis principal sobre el Jesús histórico y después verificarla determinando cómo explica todos los datos disponibles. Más adelante abordaré cómo podría funcionar esta hipótesis, pero, de momento, analicemos cómo discriminaría entre las dos reconstrucciones siguientes. Ed Sanders proclama el principio según el cual «los evangelios sinópticos se han de preferir como nuestra fuente básica de información sobre Jesús» (2000:96). Wright no anuncia una hipótesis similar en teoría, pero parece que la usa en la práctica. El «Índice de fuentes antiguas» al final de su libro tiene veinticinco columnas de textos citados de los tres evangelios sinópticos, pero sólo una columna de textos citados de Juan. Pienso que este énfasis es correcto, pero, ¿por qué habría que aplicarlo en el nuevo modelo de hipótesis y verificación propuesto por Wright, que hace caso omiso de las conclusiones históricas anteriores sobre los evangelios? ¿Por qué no formular la hipótesis según la cual Juan estaba históricamente en lo cierto, Jesús pronunció largos discursos haciendo afirmaciones absolutamente trascendentales sobre sí mismo y los sinópticos los

dividieron en formas y contenidos más seguros, más sencillos y menores? Después de todo, ésta es la hipótesis igualmente plausible de Dorothy Sayers en el epígrafe de la tercera parte. No pienso que esta última argumentación funcione como hipótesis –según la mayoría de los eruditos ya ha fracasado cuando ha sido sometida a prueba–, pero es ciertamente una *posibilidad*. ¿Y la reciente hipótesis de Stevan Davies según la cual Jesús fue un sanador extático que enseñaba a otros cómo encontrar a Dios en el éxtasis (1995)? El mismo Jesús hablaba a la manera joánica cuando estaba en éxtasis y a la manera sinóptica cuando no estaba en éxtasis. Esto explica que las dos tradiciones son igualmente primitivas y también explica aquella gran experiencia de trance en la Iglesia primitiva, poseída por el Espíritu. Es fácil reírse a carcajadas de esta teoría afirmando que da un nuevo significado a la expresión «reino de lo alto». Pero ¿qué es erróneo en ella como hipótesis y verificación?

El último punto es sobremanera irónico. El exegeta más asociado con esos métodos históricos y procedimientos analíticos que acabo de mencionar, con lo que en alemán se conoce como *Traditionsgeschichte* y en nuestra lengua como crítica de la tradición, es Rudolf Bultmann. Pero él es aún más célebre por las posiciones teológicas y las visiones de conjunto históricas que formuló sobre, bajo, en torno y a través de esos procedimientos. Por ejemplo, interpretó el lenguaje mitológico o escatológico como un desafío existencial o decisión personal y privilegió las palabras de Jesús a costa de excluir casi totalmente sus hechos. Muchos estudiosos, entre los cuales me incluyo, aceptamos esos procedimientos analíticos, pero rechazamos los marcos de referencia más amplios teológicos o incluso históricos en los que se encuadran. Wright lo rechaza todo como una totalidad compleja y contaminada. En ello hay una suprema ironía. Bultmann era un protestante luterano que buscó tradición en los evangelios y la encontró. Wright es un católico anglicano que buscó Escritura en los evangelios y la encontró. Pienso que Bultmann tenía razón. La tradición estaba antes, en y después de los evangelios. No es posible ignorarla.

Hipótesis y verificación

> «Nadie se queja de un libro sobre Alejandro Magno si, al narrar la historia, el autor "armoniza" dos o tres fuentes; ése es su trabajo, formular hipótesis que reúnan los datos en un marco de referencia coherente en lugar de dejarlos dispersos».
>
> N. Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God*, p. 88

La propuesta alternativa de Wright es hipótesis y verificación, pero sin juicios anteriores sobre fuentes y tradiciones: «Es fundamental que esta cuestión de método se entienda desde el principio ... La tarea que tiene delante un historiador de Jesús responsable no es, en primer lugar, concebida como la reconstrucción de tradiciones sobre Jesús, según el lugar que ocupan en la historia de la

Iglesia primitiva, sino la propuesta de hipótesis históricas serias –es decir, la narración de relatos a gran escala– sobre Jesús mismo y el examen de los datos relevantes *prima facie* para ver cómo encajan». Para mostrar lo que quiere decir en este párrafo, Wright usa el ejemplo del epígrafe anterior y en una nota a pie de página ofrece el siguiente comentario del historiador J. Michael Wallace-Hadrill: «Creo que las fuentes literarias exageran cuando puedo descubrir que están en un error, pero en los demás casos les concedo el beneficio de la duda ... No debemos acercarnos a ninguna de ellas con un espíritu de escepticismo resistente» (1996:87-88). «De otro modo», como añade Wright más adelante, «"la crítica histórica" se convierte en mera paranoia, porque insiste en teorías de la conspiración y es incapaz de percibir el camino que señalan los testimonios reales» (105). Todo esto parece, al igual que las anteriores palabras de Sayers, muy sensatamente obvio y muy obviamente correcto. Wright explica versiones divergentes del mismo dicho o parábola, acontecimiento o incidente, basándose en la suposición perfectamente plausible de que Jesús habría dicho y hecho las mismas cosas de maneras ligeramente diferentes en diferentes lugares y en ocasiones diferentes. Con todo, he aquí un ejemplo, para complicar las cosas.

Recuerde, como se expuso en el capítulo 2 de este libro, que así como tenemos cuatro biografías de Jesús, escritas por Mateo, Marcos, Lucas y Juan, tenemos cuatro biografías del emperador Tiberio, bajo el cual Jesús fue crucificado, escritas por Veleyo Patérculo, Tácito, Suetonio y Dión Casio. Imagine, ahora, a los historiadores clásicos reconstruyendo la vida de Tiberio a partir de estas fuentes. Como observa Wright a propósito de Alejandro, ellos elaborarían una armonización crítica pero sintética de los cuatro relatos. Imagine, después, una situación que complica el asunto. Suponga que algunos, muchos, la mayoría o todos los historiadores clásicos llegaran a las siguientes conclusiones científicas: primero, Veleyo Patérculo no fue contemporáneo de Tiberio sino que escribió a principios de los años 70. Segundo, Tácito y Suetonio copiaron en gran medida de Veleyo Patérculo pero cambiaron, omitieron o añadieron en la obra de éste según sus intenciones bastante discernibles. Tercero, Dión Casio copió de sus tres predecesores, usando las dos últimas fuentes de una manera aún más radical de lo que ellas usaron la primera. En verdad esto lo cambiaría todo. Si el análisis de *fuente* y *redaccion* diese como resultado esa corriente de *tradicion*, entonces cualquier forma de armonización sería completamente excluida. Una unidad encontrada en las cuatro fuentes, por ejemplo, no tendría valor como dato histórico en las tres últimas y sólo se podría estudiar en aquella en que apareció primero. Naturalmente, cada autor podría tener otras fuentes independientes disponibles para otros detalles. Pero, en tal situación, su gran dependencia de una sola fuente subrayaría sus limitaciones históricas. Antes de continuar, permítame poner de relieve dos cuestiones colaterales. Si ésta fuera la situación real de estos cuatro historiadores clásicos, yo no *supondria* que los cuatro eran embusteros o mentirosos. Tal vez pensaban que esa era la manera en que tenían que escribir la historia –como una corriente de tradición geneticamente unida, en la que historiadores mas tardíos reescriben las obras de los anteriores–. Y tampoco supondria que la version final no tenia valor. Aunque sólo tuviese datos copiados

y ningún dato nuevo propio, podría producir una interpretación más persuasiva que todas las anteriores juntas.

Este escenario clásico imaginario es el escenario bíblico real. Una gran mayoría de los exegetas del siglo pasado y actuales considera que Marcos fue usado por Mateo y Lucas como fuente principal y una mayoría igual se inclinó hacia un lado o hacia el otro y propuso esos tres evangelios sinópticos como fuente principal de Juan. Para estos investigadores, entre los cuales me incluyo, no hay posibilidad de ignorar fuentes, redacciones o tradiciones en los evangelios. Hay que tomar decisiones sobre ellas, y esas decisiones se transforman después en presuposiciones para la investigación posterior sobre el Jesús histórico y el nacimiento del cristianismo. No importa qué paranoia o sospecha, qué motivación o prejuicio, qué posición teológica o incluso suposición histórica hayan podido llevar a esas conclusiones. Al final, la única pregunta es: ¿son válidas? Si yo odiara a Tácito y tratase de destruir su reputación demostrando que copió en gran medida a Veleyo Patérculo, esto, en realidad, sería irrelevante. Si yo detestara a los clasicistas y quisiera mostrar que estaban todos equivocados, también esto sería irrelevante. En el análisis final, sólo hay un punto importante: ¿estamos estudiando o no estamos estudiando versiones genéticamente dependientes? Se entiende, eso sí, que no es un caso de plagio legal, sino un intento de discernir dónde tenemos testimonios independientes y dónde tenemos tradiciones dependientes. Así pues, nada que Wright diga, a menudo con mucha razón, sobre las motivaciones teológicas específicas o incluso sobre las visiones de conjunto históricas generales de los que primero defendieron o ahora usan fuentes, redacciones y tradiciones evangélicas puede invalidar esos procesos en sí mismos.

Por consiguiente, las presuposiciones sobre materiales evangélicos determinarán y controlarán decisivamente los métodos personales de investigación sobre el Jesús histórico y el cristianismo más primitivo. Tales presuposiciones afectarán a la naturaleza y función de los evangelios, pero también a los contactos y relaciones entre ellos. Como conclusión, imagine tres modelos muy diferentes para estas funciones y contactos. Imagínese que escucha los evangelios por primera vez y todavía no ha sacado ninguna conclusión sobre ellos. Cualquiera de las siguientes hipótesis podría ser su hipótesis inicial, que sería puesta a prueba con los datos, y ninguna de ellas podría ser invalidada desde el principio justamente por ser una hipótesis.

Primero, los autores de los evangelios son como *cuatro testigos que dan un testimonio legal*. Como en el tribunal, los cuatro hacen todo lo posible por contarle exactamente lo que sucedió de la manera más completa que puedan recordar. Cabe que haya ligeras divergencias, pero eso sólo prueba los caprichos normales de la memoria. El fenómeno descrito es más seguro donde los cuatro concuerdan. En este modelo, la reconstrucción del Jesús histórico dependerá de ese *estrato consensual*, de ese acuerdo cuádruple, para sus datos más seguros. El testimonio triple, doble o único proporciona los datos sucesivamente menos seguros.

Segundo, los autores de los evangelios son como *cuatro estudiosos que realizan una investigacion basica*. Cada autor se remonta a los datos del pasado y, aunque no ignora los trabajos anteriores, intenta cada vez escribir un relato completamente nuevo y más exacto. En este modelo, cuanto más tardío sea el escritor, más histórico será el relato. En esta comprensión de los cuatro evangelios, el *estrato mas tardio* dará los datos más seguros sobre el Jesús histórico.

Tercero, los autores de los evangelios son como *cuatro historiadores que realizan entrevistas orales*. Si, en esta historia oral, el entrevistado ofreciese variaciones sobre ciertos temas en diferentes tiempos y lugares, los compiladores acabarían con diferentes versiones no sólo de recuerdos erráticos sino también de ocasiones paralelas. En esta comprensión de los cuatro evangelios, todas las versiones son igualmente correctas. La diversidad indica simplemente que Jesús dijo o hizo la misma cosa de maneras ligeramente diferentes.

Cuarto, los autores de los evangelios son como *cuatro evangelistas que reescriben la tradicion mas primitiva*. Hay dos cuestiones separadas en esta descripción, *evangelio* y *tradicion*. Ya he abordado la primera cuestión dos veces, pero merece ser repetida porque es fundamental para este libro. Un evangelista es una persona que tiene una *buena nueva* que anunciar. *Buena* indica que la nueva es vista desde la perspectiva de alguien, desde la interpretación judía cristiana [*Christian Jewish interpretation*], no desde la interpretación imperial romana. *Nueva* indica que hay una actualización regular. Indica que Jesús está siendo constantemente actualizado para nuevos tiempos y lugares, situaciones y problemas, autores y comunidades. Pero la segunda cuestión es igualmente importante. Estamos tratando con una tradición continua y en desarrollo, pero es una tradición continua y en desarrollo *que parece engullir por completo a sus predecesores*. Los evangelios más tardíos absorben por completo al más primitivo que usaron como fuente. Lo absorben, lo redactan y, con ello, lo transforman. Por ejemplo, la Tradición de los dichos comunes, que estudiaremos en detalle más adelante, es absorbida en el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas*. El *Evangelio Q* y Marcos son absorbidos en Mateo y Lucas. Los sinópticos son absorbidos, parcial o totalmente, en Juan. Si ésta es su visión de los evangelios –y, de hecho, *es* la mía–, el problema del Jesús histórico le empuja cada vez más atrás en el camino absorbente hasta el estrato más antiguo de la tradición.

Repito que en todo esto mi objetivo no es debatir esas presuposiciones específicas, sino, primero, poner de relieve que cada uno ha de tener un conjunto de conclusiones evangélicas y, segundo, mostrarle cuáles son las mías y por qué las defiendo. Quien considere los evangelios intracanónicos como cuatro testimonios independientes del Jesús histórico, actuará en el sentido marcado por esta presuposición. Quien considere los evangelios intracanónicos fundamentalmente como una corriente de tradición vinculada, actuará de una manera diferente basándose en esta presuposicion. Cualquier trabajo hecho con una presuposición equivocada, quedará gravemente debilitado o incluso totalmente viciado. Admitido todo esto, pues, ¿cuales son mis presuposiciones sobre las tradiciones evangélicas y cómo tales presuposiciones justifican mi enfoque metodologico sobre el estrato *más antiguo* de esa tradicion para la investigacion sobre el Jesus histórico?

CAPÍTULO 8

RELACIONAR LOS CONTENIDOS EVANGÉLICOS

«La insistencia de Crossan en que todas las tradiciones sobre Jesús –tanto de los escritos apócrifos como de los canónicos– deben ser puestas en el mismo nivel aparece como simple imparcialidad y rigor intelectual: él exige que todo elemento de la tradición se pruebe a sí mismo. Pero un examen más atento sugiere que el juego está amañado. La datación notablemente primitiva en Crossan de casi todos los materiales apócrifos, y su correspondiente datación tardía de casi todos los materiales canónicos, junto con su frecuente afirmación de que las fuentes extracanónicas no se vieron afectadas por las fuentes canónicas y, por consiguiente, tienen un valor probatorio independiente, se basa en poco más que sus afirmaciones y las de los colegas de la misma opinión a los que cita. Jamás debate con los que no comparten sus opiniones. En otras palabras, la posición es supuesta, no probada».

Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus*, p. 47

Como puede ver por este epígrafe, el uso de evangelios intracanónicos (canónicos) *y también* extracanónicos (apócrifos) es bastante controvertido. La acusación de haber «amañado» los testimonios es la más grave que un estudioso puede formular contra otro. Esta denuncia sirve para introducir las cuestiones de este capítulo: relacionar contenidos evangélicos, valorar relaciones evangélicas, decidir si algunos evangelios son dependientes, en todo o en parte, de otros evangelios y comparar evangelios intracanónicos y extracanónicos. Repito, una vez más, que cada uno debe decidir sus presuposiciones sobre las tradiciones evangélicas antes de reconstruir el Jesús histórico o el cristianismo más primitivo. Todos tienen que hacerlo. Todos lo hacen.

Evangelios dependientes e independientes

«Mi suposición es que tenemos dos versiones de la parábola de los invitados que se excusan, dos versiones de la parábola de los talentos/minas y dos versiones de las bienaventuranzas, no porque una sea adaptación de la otra, o las dos sean adaptaciones de una sola fuente escrita común, sino porque son dos de una docena –o más– variaciones posibles, que, si hubiésemos estado en Galilea con un magnetófono, podríamos haber "grabado". Cualquiera que sugiera que no es así debe, a mi juicio, estar obstinadamente apegado a la imagen de la Iglesia primitiva que critiqué en el primer volumen [*The New Testament and the People of God*], ser escla-

vo de una visión altamente dogmática de la Escritura o simplemente no tener imaginación histórica para suponer el aspecto de un ministro itinerante en una cultura campesina».

N. Thomas Wright, *Jesus and the Victory of God*, p. 170

Este epígrafe nos descubre que Wright no acepta la existencia de lo que otros estudiosos llaman *Evangelio Q* como la mejor explicación para las versiones dobles pero divergentes de las tres «unidades» (antes citadas) que se encuentran en Mateo 22,1-10 = Lucas 14,16-24 (la parábola de los invitados que se excusan), Mateo 25,14-30 = Lucas 19,12-27 (la parábola de los talentos/minas) y Mateo 5,3-4.6.11.12 = Lucas 6,20b-26 (las bienaventuranzas). En otras palabras, tiene diferentes presuposiciones sobre fuentes y redacciones evangélicas. Propongo esos tres ejemplos y lo que sigue no como debate sobre tales presuposiciones sino más bien como una indicación de cómo las presuposiciones evangélicas necesariamente determinan los métodos y los modelos para la investigación sobre el Jesús histórico y el cristianismo más primitivo.

La primera cuestión se refiere a los *evangelios dependientes e independientes*. ¿Cómo se puede saber si un evangelio depende o no de otro? ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando tenemos dos textos que son tan semejantes en cuanto al orden y/o contenido que la coincidencia no puede servir como explicación? Hay cuatro explicaciones posibles cuando la pura coincidencia no puede dar cuenta de la enorme semejanza de dos textos. Las dos primeras suponen una fuente común (oral o escrita) usada por autores más tardíos de manera independiente. Las dos últimas implican la dependencia literaria (directa o indirecta) de un autor más tardío con respecto a otro más primitivo.

Matriz oral común

Una explicación es que ambos son actualizaciones de una matriz oral común. He aquí un ejemplo clásico de esa posibilidad que afecta a un texto evangélico y a otro no evangélico:

Lucas 12,35 (según RSV)	***Didajé* 16,1**
«Estén ceñidos vuestros lomos y vuestras lámparas encendidas».	«Que vuestras lámparas no se apaguen ni vuestros lomos dejen de estar ceñidos».

El núcleo de la matriz oral son esos dos símbolos de prontitud en un orden no establecido. Las actualizaciones tienen que escoger, pues, entre lámparas/lomos o lomos/lámparas como secuencia, y entre el positivo («estén») o el negativo («no estén») como formulación. Prefiero esta explicación a la de dependencia directa de un texto con respecto al otro.

Fuente literaria común

Otra explicación para esos textos dobles es que ambos dependen de una fuente literaria común. He aquí un ejemplo clásico de esa posibilidad:

Mateo 3,7-10	Lucas 3,7-9
«Pero viendo venir muchos fariseos y saduceos a su bautismo, les dijo Raza de víboras, ¿quien os ha ensenado a huir de la ira inminente? Dad, pues, fruto digno de conversion, y no creais que basta con decir en vuestro interior 'Tenemos por padre a Abrahan, porque os digo que puede Dios de estas piedras suscitar hijos a Abrahan Ya esta el hacha puesta a la raiz de los arboles, y todo arbol que no de buen fruto sera cortado y arrojado al fuego'»	«Decia, pues, a la gente que acudia para que les bautizara Raza de víboras, ¿quien os ha ensenado a huir de la ira inminente? Dad, pues, frutos dignos de conversion y no andeis diciendo en vuestro interior Tenemos por padre a Abrahan, porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abrahan Ya esta el hacha puesta a la raiz de los arboles, y todo arbol que no de buen fruto sera cortado y arrojado al fuego"»

Esta acusación de Juan el Bautista, con más de sesenta palabras en griego, es literalmente la misma en Mateo y Lucas excepto en cuatro cambios de muy poca importancia (todos sujetos al debate textual). Estas dos versiones no son actualizaciones independientes de una matriz oral sino reproducciones fidelísimas de una fuente escrita. Esta fuente, de la que trataremos más adelante, es el *Evangelio Q*. Fíjese, por supuesto, en las divergentes introducciones que preceden al ataque.

Pero ¿qué sucede si no hay una fuente común, ya sea la matriz oral o el texto escrito, que constituya una explicación adecuada? ¿Y si un texto depende del otro? ¿Cómo se puede decir cuándo es eso lo que sucede y cuál de ellos usó el otro? Por ejemplo, ¿qué convenció a una gran mayoría de eruditos de que Marcos fue usado por Mateo y Lucas en vez de cualquier otra explicación de su orden y contenido notablemente similares? Repitamos una afirmación anterior para recordar que estos tres evangelios son tan semejantes que pueden ser fácilmente colocados en columnas paralelas y observados *de un vistazo* –de ahí su título habitual: los evangelios *sinopticos*–. Ciertamente no existen respuestas fáciles a esa pregunta (como, por ejemplo, que los pasajes más breves o más largos fuesen siempre los primeros, o bien los mejor escritos o los peor escritos fuesen siempre los primeros). El proceso es mucho más complicado en teoría y mucho más controvertido en la práctica.

Dependencia literaria directa

Esta explicación debe ser sostenida por dos argumentos que se sustentan mutuamente: uno es la *relacion genetica* y el otro es la *confirmacion redaccional*. La *relacion genetica* significa que ciertos elementos de orden y contenido característicamente marcanos se encuentran en Mateo y Lucas. No hablamos de la tradicion general común a los tres evangelios sino de aspectos redaccionales específicos de la secuencia o el estilo marcanos cuya presencia en los otros dos textos indica copia. Lo que estamos buscando, por así decir, son huellas digitales literarias marcanas o el ADN teológico marcano presente en los evangelios de Mateo y Lucas. He aquí un clásico ejemplo de esta posibilidad.

Uno de los recursos de composición marcanos más característicos ha sido llamado *interpolación* o *sandwich*. Este recurso tiene dos elementos. Primero, presentación literaria: el acontecimiento A empieza (A^1), después empieza y termina el acontecimiento B (B) y, por último, termina el acontecimiento A (A^2). Segundo, significado teológico: el propósito de la interpolación no es la mera exhibición literaria, sino que supone que esos dos acontecimientos –llamémoslos «acontecimiento marco» y «acontecimiento insertado»– son mutuamente interactivos, que se interpretan mutuamente para subrayar la intención teológica de Marcos. Es esta combinación de estructura literaria y significado teológico lo que hace que esas interpolaciones sean una característica peculiar, si no única, de Marcos.

Hay un acuerdo razonablemente amplio en los seis casos siguientes como ejemplos de interpolaciones marcanas:

A^1:	3,20-21	5,21-24	6,7-13	11,12-14	14,1-2	14,53-54
B:	3,22-30	5,25-34	6,14-29	11,15-19	14,3-9	14,55-65
A^2:	3,31-35	5,35-43	6,30	11,20-21	14,10-11	14,66-72

Varios exegetas están de acuerdo en esos seis casos, pero también añaden otros. Por ejemplo, Frans Neirynck da siete ejemplos (1972:133), John Donahue da también siete (42 nota 2, 58-59) y James Edwards nueve (197-198). «El evangelista», según el resumen que Tom Shepherd hace de estos seis casos, «ha unido dos relatos, pero al mismo tiempo los ha mantenido separados y ha puesto de relieve el contraste entre ellos a fin de producir una interpretación». En 14,53-72, por ejemplo, hay un contraste sumamente irónico: «Jesús hace una auténtica confesión de su mesianismo y recibe la sentencia de muerte [A^1 + A^2]. Pedro niega a su Señor tres veces y se libra del sufrimiento [B]» (523, 532).

Lo que me da la seguridad de que este recurso no lo copió Marcos de Mateo o Lucas, sino al contrario, es el hecho de que, como observa Edwards, «de los nueve *sandwiches* de Marcos, Mateo retiene el patrón marcano A-B-A cinco veces y Lucas lo conserva cuatro veces» (199). Probablemente sea correcto decir que tanto Mateo como Lucas lo consideraron un fenómeno más bien extraño y, con frecuencia, lo eliminaron sin piedad. Fíjese, por ejemplo, en la manera en que Marcos interpola la destrucción simbólica del Templo en 11,15-19 dentro de la higuera maldita en 11,12-14 y seca en 11,20-21. Esta estructura nos muestra cómo Marcos interpreta una acción de Jesús sobre el Templo un tanto enigmática. Es una destrucción simbólica del Templo, así como la maldición de la higuera es una destrucción real. Según Marcos, es un caso de destrucción, no de purificación. Ahora bien, Lucas omite todo el episodio de la higuera y Mateo, que lo incluye, une la maldición y la ruina de la higuera en 21,18-19 («Y al momento se secó la higuera»), pero después de la acción en el Templo en 21,12-13 y separada de ella por los acontecimientos intermedios en 21,14-17. La presencia de esos elementos específicos, personales o de composición, ya sean de orden o de contenido, de tema o de estilo, es la prueba más segura de la dependencia de un texto con respecto a otro.

Dos breves anotaciones. Primero: la presencia de tales componentes individuales de un evangelio en otro debe ser cuidadosamente comprobada, caso por caso, de modo que el argumento sea al final acumulativo. Segundo: ninguna conclusión sobre la dependencia es absoluta ni queda fuera del debate, ya que todas las decisiones de este tipo son, en efecto, hipótesis de trabajo o teorías operativas. Pero, en efecto, no es posible *no* tenerlas, pues esto mismo no es más que otra hipótesis de trabajo.

La *confirmacion redaccional* sostiene la *relacion genetica*. No es realmente una segunda *prueba*, sino una forma de someter a prueba alguna relación genética postulada. Si, por razones como las alegadas en el ejemplo precedente, alguien postulara la dependencia mateana y lucana de Marcos, tendría que poder explicar toda omisión, adición o cambio en Mateo y Lucas sobre su fuente marcana. Porque, naturalmente, todavía tenemos Marcos. Para muchos exegetas, entre los que me incluyo, fue el éxito de estos esfuerzos en la crítica de la redacción lo que sirvió retroactivamente para confirmar la primacía histórica de Marcos. Joseph Fitzmyer, por ejemplo, observó hace ya más de treinta años que este argumento del uso exitoso es «un criterio valioso, pero extrínseco, para juzgar el valor de esta hipótesis» (1970:134; 1981-1985:65).

Pero ahora empieza a aparecer un problema. Tiene que ver con la diferencia entre probar una situación positiva y probar una situación negativa, la diferencia entre argumentar a favor de la dependencia y argumentar a favor de la *in*dependencia. Volvamos al ejemplo de la interpolación marcana. ¿Y si a Mateo y Lucas les desagradó tanto ese esquema que lo eliminaron completamente? ¿Dónde estaríamos entonces? Pero como los textos *incluyen* la interpolación, tenemos un argumento para su dependencia de Marcos. Ahora bien, si *no la incluyeran*, ¿tendríamos un argumento para su *in*dependencia de Marcos? Con mucha frecuencia se da por sentado que el argumento de la relación genética funciona de la misma manera para situaciones positivas y negativas. Pero no puede hacerlo con la misma seguridad, así como las pruebas físicas pueden demostrar la culpa, pero su falta no prueba la inocencia. ¿Qué sucede cuando, a diferencia de la situación sinóptica, tenemos dos textos demasiado parecidos para que haya pura coincidencia o simple interpretación divergente, pero que carecen de rasgos específicos de uno en el otro?

Dependencia literaria indirecta

Esta cuestión nos apremia porque recientemente Raymond Brown ha puesto en tela de juicio que el modelo sinóptico de *dependencia literaria directa* deba ser el único modelo, o incluso el modelo dominante, para las relaciones de dependencia. En ese modelo podemos imaginar a Mateo y Lucas trabajando con el texto de Marcos *directamente* ante ellos, en su escritorio o leído para ellos por un esclavo, un siervo o un colega. Es precisamente porque Mateo y Lucas copiaron Marcos de una manera más bien fiel por lo que hemos podido obtener un gran consenso científico sobre su dependencia. Pero ¿y si, como sugiere Brown, un autor escuchó o leyó otro texto y lo escribió de memoria muchos años más tarde? Como hemos visto anteriormente, así es como el explica que el *Evangelio de Pedro*

es dependiente de los evangelios de Mateo, Lucas y Juan. Depende de esas versiones canónicas, «no necesariamente de sus textos escritos sino con frecuencia de los recuerdos conservados por el hecho de que fueron escuchados y contados oralmente», es decir, de «un recuerdo remoto conservado desde el momento en que los escuchó»; en otras palabras, el *Evangelio de Pedro* no fue elaborado «en un escritorio por alguien que tenía ante sí fuentes escritas» (1994:1001, 1306, 1336). Permítame decir que se trata de un caso de *dependencia literaria indirecta*. Es muy probable que el recuerdo de un texto oído o leído hace años careciera de cualesquiera rasgos identificativos específicos, individuales o personales encontrados en el original –como las interpolaciones marcanas–. Por ejemplo, alguien que reescribiese hoy Marcos de memoria y no conociera la importancia de las interpolaciones, probablemente ni siquiera recordaría su presencia. Esto imposibilitaría un argumento de relación genética incluso allí donde existiera. ¿Estamos en un callejón sin salida en este caso? No exactamente. Todavía tenemos el segundo argumento antes mencionado, el de la *confirmacion redaccional*. Si postulamos un autor que escribe basándose en el recuerdo remoto de un texto oído o leído, aún debemos ser capaces de hacer crítica de la redacción a partir de esa suposición. ¿Cómo y por qué recordó ese autor de esa manera? ¿Qué teoría de la memoria explica la producción? ¿Qué propósitos literarios y/o teológicos explican la composición final? En el capítulo 25 abordaré de nuevo esta dificultad.

Evangelios intracanónicos y extracanónicos

> «Las tradiciones evangélicas y los escritos evangélicos más primitivos contienen la semilla de ... la herejía más tardía y también de la ortodoxia más tardía. Para la descripción de la historia y el desarrollo de la literatura evangélica en el periodo más antiguo del cristianismo, los epítetos "herético" y "ortodoxo" no tienen sentido. Sólo el prejuicio dogmático puede afirmar que los escritos intracanónicos tienen el derecho exclusivo al origen apostólico y, así, a la prioridad histórica».
>
> Helmut Koster, *Ancient Christian Gospels*, p xxx

> «Yo no soy partidario de una tendencia simplista a considerar las obras extracanónicas como la clave del verdadero cristianismo en oposición a la censura intolerante representada por el Nuevo Testamento».
>
> Raymond E Brown, *The Death of the Messiah*, p 1 347

Uso deliberadamente términos neutrales para describir dos grupos de evangelios. Uso *intracanonico* y *extracanonico* en vez de palabras más tendenciosas como *canonico* y *apocrifo* u *ortodoxo* y *heretico*. No es cuestión de qué evangelios acepta cualquier persona, o yo mismo, como más religiosamente significativos o teológicamente válidos. Es simplemente un intento de estudiar todos los testimonios historicos con imparcialidad y precision. Estudiar el *Evangelio de Tomas*, por ejemplo, y decidir que contiene una tradición primitiva sobre Jesús canonicamente independiente pero con una gran carga redaccional, no significa, *al menos para mi*,

que sea de alguna manera mejor o más normativo que cualquiera de los evangelios intracanónicos, que también contienen una tradición primitiva sobre Jesús y tienen una gran carga redaccional. Simplemente existe y debe ser investigado. No obstante, podemos hacernos una idea de cuán controvertido es este debate si nos fijamos en el tono de los epígrafes precedentes. Cuando términos como «prejuicio dogmático» y «censura intolerante» entran en el discurso, es porque hace ya mucho tiempo que murió toda esperanza de entablar un debate académico útil.

Presuposiciones sobre los evangelios intracanónicos

Tengo (y desearía resumirlas aquí) tres presuposiciones sobre las relaciones entre los evangelios intracanónicos. Con *presuposiciones* no me refiero a posiciones fuera del debate actual o incluso del cambio futuro. Tampoco designo compromisos teológicos. Más bien me refiero a juicios históricos basados en datos actuales y que exigen constantes pruebas futuras cuando hay nuevas teorías, métodos, datos o experiencias. He aprendido esas presuposiciones de la tradición científica, las he estudiado internamente, las he puesto a prueba externamente y he descubierto que son consistentemente más persuasivas que sus alternativas. Pero si están equivocadas, entonces todo lo que se basa en ellas es cuestionable; y si se *prueba* que están equivocadas, entonces todo lo que se basa en ellas tiene que ser rehecho. Mientras tanto, *tengo que* adoptar una posición en cuestiones de fuentes y relaciones evangélicas a fin de realizar un estudio histórico, porque no hacerlo es simplemente hacerlo de una manera diferente.

Primera presuposición

En 1789-1790 el exegeta alemán Johann Jakob Griesbach explicó la relación genética entre los tres evangelios sinópticos proponiendo que Mateo fue el primero, Marcos copió de Mateo y Lucas copió de ambos. Esta teoría la aceptan todavía hoy exegetas como Hans-Herbert Stoldt en Alemania y William Farmer en los Estados Unidos. Pero en 1835 Karl Lachmann sostuvo una génesis diferente: Marcos fue el primero, y Mateo y Lucas copiaron de él (pero independientemente uno de otro). Esta teoría cuenta hoy con el respaldo de un consenso bastante sólido (pero en modo alguno total) de eruditos críticos contemporáneos. Mi primera presuposición, pues, es la validez de la prioridad marcana, la teoría según la cual Marcos fue usado por Mateo y Lucas como la primera de sus fuentes consecutivas principales. Supongo, naturalmente, que los investigadores que trabajan dentro de un consenso estudian los datos, verifican las pruebas y confirman las conclusiones por sí mismos. También supongo que la adopción de una hipótesis significa continuar poniéndola a prueba con la continua investigación personal. Pero probablemente sea justo decir que la prioridad genética de Marcos dentro de la tradición sinóptica es el consenso fundamental para la crítica histórica moderna de los evangelios. Afirmar prioridad cronológica o incluso genética no es, por supuesto, afirmar prioridad religiosa o teológica. Más aún, no argumento que el consenso debe estar en lo cierto o que el disidente solitario está por ello equivocado. Lo único que digo es que cada cual tiene que tomar una decisión, *en*

un sentido o en otro, sobre la prioridad marcana, y después trabajar a partir de esa presuposición. Si está equivocado ahí, estará equivocado en adelante.

Segunda presuposición

En 1838 Christian Hermann Weisse desarrolló algunas ideas de Friedrich Schleiermacher y sugirió que Mateo y Lucas usaron otra fuente consecutiva principal junto a la de Marcos. Después, en 1863, Julius Holtzmann dio a esa fuente un nombre o denominación: Λ, abreviatura de Λόγια, término griego que designa los «dichos [de Jesús]». Por último, en 1890, Johannes Weiss, en un estudio sobre la controversia en torno a Belcebú en Mateo 12,22-32 = Lucas 11,14-26, afirmó que estos dos evangelios no habían tomado este incidente de Marcos 3,22-27, sino de otra fuente común (fuente es *Quelle* en alemán), a saber, Q, abreviada, según la cita de Frans Neirynck (1982: 686).

Con todo, es un poco humillante decir que Q es simplemente una fuente, como si no tuviera integridad, continuidad o teología propias. Difícilmente resulta correcto definir algo por su uso posterior en vez de por su propósito primordial. Supongamos, por ejemplo, que llamamos a nuestro segundo documento intracanónico, no evangelio de Marcos sino Fuente Narrativa Sinóptica. Así, «en los últimos años», como ha observado Frans Neirynck, «algunos exegetas norteamericanos han sugerido introducir el término "evangelio" en la designación de Q con su nombre completo: Evangelio de Dichos Q» (1995a:421). Pertenezco a este grupo, pero como el *Evangelio de Tomás* es también un evangelio de dichos, prefiero llamar a Q *Evangelio Q*. Esto sirve para respetar su integridad textual y teológica (Q como evangelio), pero también para recordarnos que lo conocemos sólo por la reconstrucción científica (Q como fuente).

Una digresión. La cuestión aquí no es cómo se llaman a sí mismos ciertos textos. El documento Q no se autodenomina evangelio –pero tampoco lo hacen Mateo, Lucas y Juan–. La cuestión es qué nombre dan los *estudiosos* a esos textos. ¿Hay un prejuicio al privilegiar a nuestros primeros cuatro textos canónicos como evangelios, aun cuando carecen de ese título, negándoselo a otros, aun cuando tienen el mismo contenido? ¿Hay un prejuicio, en un nivel más prosaico, al no escribir nunca en cursiva los títulos de los evangelios intracanónicos –los de Mateo, Marcos, Lucas y Juan– y hacerlo siempre en los evangelios extracanónicos, como el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de Pedro*? La única forma neutral de controlar los prejuicios académicos o científicos que se me ocurre es aceptar la doble sugerencia de Helmut Köster. Formulado positivamente: deberíamos incluir dentro «de la literatura evangélica ... todos los escritos constituidos por la transmisión, el uso y la interpretación de materiales y tradiciones de y sobre Jesús de Nazaret». Formulado negativamente: deberíamos excluir los documentos que «no están relacionados con –o constituidos por– el desarrollo continuo de fuentes que contienen materiales de o sobre Jesús de Nazaret» (1990a:46, 47). En cualquier caso, volvamos al *Evangelio Q*.

El *Evangelio Q*, por consiguiente, es un documento hipotético cuya existencia es postulada de manera persuasiva para explicar la cantidad de material no marcano que se encuentra con orden y contenido semejantes en Mateo y Lucas. Este

postulado no cuenta con el sólido consenso de la prioridad marcana, pero es sin lugar a dudas una conclusión exegética de primera importancia. Con todo, aun dentro de esta conclusión compartida, hay una creciente diferencia entre los que consideran el *Evangelio Q* como un texto evangélico principal y los que aceptan su existencia y contenido pero no su significación e implicaciones. John Meier, por ejemplo, acepta su presencia en Mateo y Lucas, pero concluye: «Q es un documento hipotético, del que *no es posible* conocer con exactitud la extensión, el contenido, la comunidad en que tuvo origen, los estratos ni las fases de redacción» (1998:II/1,233, la cursiva es mía). Ahora bien, ¿cómo sabe él que *no es posible* conocer esas cosas a menos que haya entablado un detallado debate con la investigación alternativa del cuarto de siglo que va, por ejemplo, de Robinson (1971) a Kloppenborg (1990) y se extiende al Q Seminar de la Society of Biblical Literature y el International Q Project? Por lo demás, hay otro mantra aún más básico que esos mismos exegetas deberían repetir cada mañana al levantarse: «Las hipótesis deben ser sometidas a prueba». Y se las pone a prueba presionando, presionando y presionando hasta que se oye que algo se agrieta. Entonces se examina la grieta para ver cómo proceder. Q era bastante aceptable mientras se limitaba a no ser más que una fuente que se encontraba en los seguros límites intracanónicos de Mateo y Lucas. Pero ahora el *Evangelio Q* está empezando a parecerse un poco a un caballo de Troya, un evangelio extracanónico oculto dentro de dos evangelios intracanónicos. Los eruditos que defienden que todos los evangelios no canónicos son tardíos y dependientes, ¿qué harán con un evangelio no canónico que no sólo es primitivo e independiente sino que de él dependen dos evangelios intracanónicos? Mi segunda presuposición, pues, acepta la existencia del *Evangelio Q*, la teoría de que fue usado por Mateo y Lucas como la segunda de sus fuentes consecutivas principales. También tomo muy en serio toda la investigación reciente sobre Q y confieso que he contraído una gran deuda con ella. Si ésta está equivocada a propósito de Q, entonces yo también lo estoy a propósito del Jesús histórico y el cristianismo más primitivo. Lo mismo se aplica, por supuesto, a los que niegan la existencia del *Evangelio Q* en teoría o ignoran su significación en la práctica. Todos construimos sobre nuestras presuposiciones y nos mantenemos en pie o caemos según su validez.

Tercera presuposición

Mi tercera presuposición, que es más complicada, se refiere a la relación de Juan con los tres evangelios sinópticos. Éste es un problema sobre el que la investigación osciló vigorosamente de una alternativa a otra durante el siglo XX. Dwight Moody Smith hizo un análisis bastante completo de ese proceso y éste es su resumen: «A principios del siglo XX el exegeta o comentarista podía asumir con seguridad que Juan conocía los sinópticos. Después pasamos por un periodo de un cuarto de siglo o más (1955-1980) en el que la suposición contraria era más segura: quizás Juan desconoció los sinópticos y ciertamente no dependió de ellos. Ahora hemos llegado a un punto en el que ninguna de las dos

suposiciones es segura, es decir, ninguna de ellas se puede dar por sentada» (1992a:189). Adelbert Denaux, en su introducción a la publicación de los estudios de un encuentro internacional sobre Juan y los evangelios sinópticos en la Universidad de Lovaina (Bélgica) en 1990, afirmó, con más fuerza, que en aquel momento había «un creciente consenso según el cual el autor del cuarto Evangelio tuvo relación y/o, de una u otra manera, dependió de uno o más de los evangelios sinópticos» (viii).

Mi posición supone la independencia y la dependencia. Esto no es un insensato intento de mantener dos opiniones contrarias, sino una conclusión necesaria de mi investigación. A principios de la década de 1980, al estudiar los aforismos de Jesús para *In Fragments*, descubrí que los contenidos en Juan eran independientes de los evangelios sinópticos (1983:x), pero a finales de aquella década, al estudiar la pasión y resurrección de Jesús para *The Cross That Spoke*, descubrí que lo contrario era verdad (1988:xii-xiv). Pienso que el evangelio de Juan se desarrolló en ciertas etapas principales. Primero, hubo una colección independiente de milagros y aforismos que fueron creativamente integrados de modo que los milagros-signos representaban como acontecimientos físicos (pan, visión, etcétera) lo que era anunciado por los aforismos-diálogos como acontecimientos espirituales («Yo soy el pan, la luz», etcétera). Segundo, la presión de grupos que aceptaban los evangelios sinópticos como el modelo cristiano dominante dio como resultado la necesidad de añadir las tradiciones sobre Juan el Bautista al comienzo y las tradiciones sobre la pasión-resurrección al final de un evangelio que, si no hubiera sido modificado, habría empezado con aquel magnífico himno, al principio, en Juan 1,1-18 (sin la alusión al Bautista, eso sí) y habría terminado con aquel discurso igualmente magnífico de Jesús, al final, en Juan 14-17. Tercero, la presión de grupos que aceptaban a Pedro como el jefe cristiano dominante exigió la adición de Juan 21. ¿Es todo esto absolutamente seguro y definitivo? Por supuesto que no. Pero, una vez más, el investigador tiene que decidir y apostar la validez general del trabajo futuro por esa decisión, cualesquiera que sean la decisión y la forma en que sea tomada.

Tomemos la narración de la pasión en Juan tal como la ven dos grandes exegetas como ejemplo específico del problema anterior. Raymond Brown sostiene que Juan es independiente de los evangelios canónicos: «Juan no usó ninguno de los relatos sinópticos de la pasión al escribir su propio relato». Después construye su magistral comentario a la pasión sobre esta presuposición y reconoce explícitamente la importancia de esta hipótesis de la independencia: «Habida cuenta de que Juan y Marcos escribieron independientemente uno del otro, el acuerdo de sus relatos de la pasión es con frecuencia un indicador importante del orden y de los relatos pre-evangélicos» (1994:92-93). Por otro lado, Maurits Sabbe, en una serie de artículos tan minuciosamente detallados y plenamente documentados como el libro de Brown concluye que la combinación de dependencia directa y creatividad literaria es la mejor explicación de la relación de Juan con los otros tres evangelios (1991:385, 513; 1995:219). A propósito de la muerte de Jesús en Juan 19,16b-42, por ejemplo, argumenta que «la hipótesis de una dependencia directa de los sinópticos, combinada con una cierta dosis de creati-

vidad literaria joánica, parece ser la explicación más probable de las semejanzas y diferencias entre el cuarto Evangelio y los evangelios sinópticos anteriores» (1994:34).

Estoy de acuerdo con Sabbe, no con Brown, en la dependencia de las secciones de la pasión-resurrección de Juan, pero *aún no* estoy convencido de la dependencia de las secciones de los discursos sobre los milagros, y por ahora las dejo a un lado. ¿Por qué con Sabbe y no con Brown? Por dos razones: una negativa y otra positiva. Brown se burla de «la imagen de un evangelista joánico que compone directamente sobre la base de un relato de la pasión marcano, realizando docenas de inexplicables cambios de orden y de palabras, elaborando así el relato de la pasión de todo punto diferente que aparece en Juan» (1994:83). Pero ya que, como acabamos de ver, él mismo introdujo la posibilidad de la dependencia literaria *indirecta* en vez de *directa*, ya no puede suponer que el único modo de uso sinóptico por Juan deba ser la copia directa (en el escritorio). Podría ser literariamente dependiente pero filtrado a través del recuerdo remoto, la liturgia repetida, la meditación profunda y la creatividad literaria y teológica, o de todo ello.

Éste es el aspecto negativo de esta cuestión, pero el positivo es más importante para mí. Recuerde las interpolaciones marcadas antes citadas (p. 106) y concéntrese en el último ejemplo de esa lista. Lo que hizo Marcos fue interpolar la confesión de Jesús en el proceso en 14,55-65 (= B) entre el comienzo en 14,53-54 (= A^1) y el final en 14,66-72 (= A^2) de las negaciones de Pedro. Dado que la comunidad de Marcos es en repetidas ocasiones advertida sobre la persecución, el objetivo de esa yuxtaposición interpolada es muy claro. Jesús debe ser tomado como modelo para una confesión valiente y abierta de la verdad en un proceso. Pero, si uno niega a Jesús bajo presión e incluso lo maldice para probar su inocencia, aún hay esperanza de arrepentimiento y perdón. Ciertamente es un doble mensaje muy consolador *sobre* cristianos que murieron con valentía por su confesión y *para* cristianos que, gracias a su negación, sobrevivieron sin sufrir ningún daño.

La inclusión A^1-B-A^2 de Marcos 14,53-72 es conservada en Mateo 26,57-75, pero es eliminada en Lucas 22,56-71, donde las negaciones de Pedro en 22,54-62 simplemente preceden a la confesión de Jesús en 22,63-71. Ahora bien, aquí está el punto importante: Juan no sólo presenta el mismo patrón A^1-B-A^2, sino que lo refuerza situando una negación antes (18,13-18) y dos después (18,25-27) de la confesión de Jesús (18,19-24). Es probable que su propósito no fuera sólo establecer un contraste entre Jesús y Pedro, como hizo Marcos, sino también establecer un contraste entre Pedro y «el otro discípulo»:

> «Seguían a Jesús Simón Pedro y otro discípulo. Este discípulo era conocido del sumo sacerdote y entró con Jesús en el atrio del sumo sacerdote, mientras Pedro se quedaba fuera, junto a la puerta. Entonces salió el otro discípulo, el conocido del sumo sacerdote, habló a la portera e hizo pasar a Pedro. La muchacha portera dice a Pedro: "¿No eres tú también de los discípulos de ese hombre?". Dice él: "No lo soy"» (Juan 18,15-17).

Es significativo que no se diga nada sobre la posibilidad de que *ese otro discípulo*, que es presumiblemente el mismo que el Discípulo Amado, negara a Jesús. La transposición de esa estructura literario-teológica peculiar o incluso exclusivamente marcana de Marcos 14,53-72 a Juan 18,13-27 me persuade para aceptar, al menos como hipótesis de trabajo, la dependencia del relato de la pasión de Juan con respecto al de Marcos.

Por tanto, mi tercera presuposición principal sobre los evangelios intracanónicos es que Juan depende de los evangelios sinópticos *al menos y especialmente* en los relatos de la pasión (aquí estoy de acuerdo con Maurits Sabbe [1991:355-388, 467-513; 1994; 1995]) y en los relatos de la resurrección (con Frans Neirynck [1982:181-488; 1991:571-616]). Una vez más, si esto está equivocado, todo lo que construya sobre ello queda invalidado. Y lo mismo se aplica a la posición contraria.

Presuposiciones sobre los evangelios extracanónicos

Exactamente los mismos principios usados para determinar las relaciones entre los evangelios intracanónicos se usan para las relaciones entre evangelios intracanónicos y extracanónicos. Para la *dependencia literaria directa*: en esta situación la *relación genética* se establece encontrando rasgos estilísticos específicos de un evangelio dentro de otro evangelio y usando la *confirmación redaccional* para explicar por qué la versión más tardía usó la anterior de la manera en que lo hizo. Cuando no están presentes los rasgos que dan pruebas de dependencia literaria directa en una dirección o en otra, se puede proponer hipotéticamente la independencia. Para la *dependencia literaria indirecta*: en esta situación, donde no hay rasgos estilísticos específicos de un evangelio presentes en otro, la *confirmación redaccional* es el único método disponible para argumentar en una dirección o en otra. Estos principios serán ejemplificados en la exposición siguiente, pero primero hay que afrontar un problema aún más fundamental.

¿Amañar los testimonios?

¿Por qué aquí es necesario hacer una distinción entre evangelios intracanónicos y extracanónicos si exactamente los mismos principios establecen la dependencia o la independencia entre ellos? Vuelva a leer el epígrafe de esta sección, un pasaje del libro de Luke Johnson *The Real Jesus*, en el que formula las siguientes acusaciones: mi método está «amañado», atribuí una fecha temprana y un estatus independiente a «casi todos los materiales apócrifos» y una correspondiente fecha tardía y un estatus dependiente a «casi todos los materiales canónicos», y mis únicos argumentos son citas de «colegas de la misma opinión». Es evidente que algo pasa con la cortesía universitaria, la integridad científica y la exactitud académica cuando los evangelios intracanónicos entran en el debate. Pero, dado que en esta acusación están implicados los principios y no sólo la polémica, voy a usarla para revisar mi metodología.

Primero, es algo muy grave acusar a otro estudioso de haber «falsificado» su metodología de investigación. Nuestra única integridad como investigadores no es sólo tener razón y estar en lo cierto, sino ser honrados y sinceros. «Falsear» los datos conlleva una intención deliberada de engañar. Cuando un erudito acusa a

otro de amañar los testimonios, uno de los dos ha perdido su integridad. Serán otros quienes tendrán que decidir si ha sido Johnson o si he sido yo.

Segundo, no atribuyo una «fecha tardía a casi todos los materiales canónicos». Los dato exactamente como hacen todos los demás (dentro, por supuesto, de las tres presuposiciones antes mencionadas). Hay un inventario completo de la tradición en torno a la figura de Jesús en el Apéndice I de *El Jesús de la historia* y, allí donde es aplicable, Pablo está siempre en primer lugar porque sus cartas auténticas proceden, sin ningún género de dudas, de los años 50. Pablo, por tanto, figura en catorce de las veintinueve unidades que tienen más que el triple testimonio independiente en mi primer estrato (2000:495-497). También dato el *Evangelio Q* en aquellos mismos años y, en mi opinión, ésta es la posición de consenso de los especialistas sobre ese texto, como se revela en este ejemplo: «Todo el desarrollo de Q ... debe ser datado dentro de las tres primeras décadas después de la muerte de Jesús» (Köster 1990:170).

Tampoco establezco una «datación notablemente primitiva de casi todos los materiales apócrifos». De hecho, sólo estudio una pequeña fracción de ellos: los apócrifos constituyen un inmenso corpus de materiales y yo dejo a un lado la gran mayoría de ellos, porque los considero dependientes o conocedores de los textos evangélicos intracanónicos. He aquí, casi aleatoriamente, cuatro ejemplos de tal dependencia: la *Epistula Apostolorum*, el *Evangelio de la infancia de Tomás*, el *Protoevangelio de Santiago* y el *Evangelio de los Nazarenos*. Pero también he destacado cuatro textos evangélicos extracanónicos que he considerado esencialmente importantes para la comprensión de la tradición en torno a la figura de Jesús. Tres son independientes de los textos intracanónicos: el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio Egerton*, el *Evangelio secreto de Marcos*. El cuarto texto, el *Evangelio de Pedro*, depende de los textos intracanónicos pero también contiene una fuente independiente, que denominé *Evangelio de la cruz* (como el *Evangelio Q* dentro de Mateo y Lucas). Debido a la importancia de estos cuatro evangelios para mi investigación sobre el Jesús histórico, publiqué *Four Other Gospels* en 1985 y argumenté de manera explícita mi posición sobre la dependencia o la independencia de cada uno de los cuatro. Pero no puedo pretender la originalidad para ninguna de esas afirmaciones. Aunque sin duda son controvertidas, han estado presentes desde que esos documentos se descubrieron en 1945, 1934, 1958 y 1886-1887, respectivamente.

Dwight Moody Smith, por ejemplo, resumió prudentemente en 1992 la situación con respecto a estos cuatro evangelios con la siguiente afirmación: «En todos los casos, los argumentos a favor de la independencia de los evangelios intracanónicos (distinguida de la prioridad sobre ellos) tienen cierta plausibilidad y Crossan no es en modo alguno el primero ni el último exegeta que los propuso». Él encontró en la investigación actual sobre los evangelios extracanónicos «una tendencia a afirmar que sus raíces tradicionales y eclesiales les dan el mismo estatus que tienen los evangelios intracanónicos, que, por así decir, los vencieron en la lucha que dio origen al canon del Nuevo Testamento. A pesar de las reservas sobre algunas posiciones específicas asumidas, creo que este esfuerzo por ver los orígenes de los evangelios intracanónicos y apócrifos juntos, como un solo proceso, es útil» (1992b:151-152).

En cualquier caso, cuando terminé de escribir *Four Other Gospels*, sabía que el propuesto *Evangelio de la cruz* en particular, y el más amplio *Evangelio de Pedro*, eran tan importantes para entender el desarrollo de los relatos de la pasión y resurrección que iba a ser necesario un libro sólo para ello. En 1988, *The Cross That Spoke* presentó una defensa erudita de mi posición sobre la relación del extracanónico *Evangelio de Pedro* con los relatos intracanónicos de la pasión-resurrección. (Cuando tengo que establecer una posición, escribo un libro, no una nota a pie de página.) Pero es un exceso retórico –por decirlo suave y amablemente– describir una datación primitiva de esos cuatro textos (o, en el caso del *Evangelio de Pedro*, de una fuente dentro de él) como una «datación notablemente primitiva de casi todos los materiales apócrifos». Naturalmente, el debate académico debe continuar en todas esas posiciones.

Tercero, cito –como es de esperar– a «colegas de la misma opinión». He contraído una profunda deuda, por ejemplo, con los especialistas en el *Evangelio Q*, de Robinson a Kloppenborg, como he mencionado antes, y con los especialistas en el *Evangelio de Tomas*, de Koster a Patterson, por mencionar sólo a los colegas de los Estados Unidos. Si su obra está fundamentalmente equivocada, también lo está la mía.

Valorar los testimonios

A modo de ilustración, y porque el *Evangelio de Tomas* es tan importante para la exposición siguiente, me centro en él aquí como ejemplo de mi manera de valorar (no falsificar) los testimonios. Mi posición sobre él representa una cuarta presuposición principal sobre las fuentes evangélicas disponibles para la reconstrucción del Jesús histórico y el cristianismo más primitivo.

El *Evangelio de Tomas* es, antes que nada, no una necesidad hipotética (como el *Evangelio Q*) sino un documento conservado disponible parcialmente en griego (en fragmentos de tres manuscritos diferentes) y totalmente en copto (en una traducción de un solo manuscrito).

Los fragmentos griegos fueron descubiertos por Grenfell y Hunt en 1896-1897 y 1903-1904 en la antigua Oxirrinco (1897; 1898; 1904ab). Lo que encontraron, sin que nadie lo supiera entonces, fueron fragmentos del *Evangelio de Tomas* en el griego original. Éstos son los tres papiros con los números y fechas del catálogo Van Haelst:

#593: Papiro Oxirrinco 654 = *Ev. Tom.* Prólogo y 1-7
#594: Papiro Oxirrinco 1 = *Ev. Tom* 26-33 (con 77b unido a 30)
#595: Papiro Oxirrinco 655 = *Ev. Tom.* 24 y 36-39

El pap. Oxy. 654, que se conserva en la British Library de Londres, es un solo fragmento de un rollo reutilizado, datado a mediados del siglo III. El pap. Oxy. 1, conservado ahora en la Bodleian Library de Oxford, es un solo fragmento de un códice, datado a principios del siglo III. El pap. Oxy. 655, ahora en la Houghton Library de Harvard, se compone de ocho fragmentos de un rollo papiráceo, datado a principios del siglo III. Las fechas, naturalmente, indican el tiempo en que los manuscritos fueron copiados y no el tiempo en que el evangelio fue compuesto.

Grenfell y Hunt sacaron conclusiones muy decisivas sobre el texto contenido en su pap. Oxy. 1. No sabían, claro está, que formaba parte del *Evangelio de Tomás*, pero cito su síntesis porque, a mi juicio, se aplica perfectamente a este evangelio como un todo. Ellos establecieron «cuatro puntos: (1) que tenemos aquí parte de una colección de dichos, no extractos de un evangelio narrativo; (2) que no eran heréticos; (3) que eran independientes de los cuatro evangelios en la forma conservada; (4) que eran anteriores al año 140 d.C., y podrían remontarse al siglo I» (1898:2; véase 1897:16-20). Insisto en que los fragmentos eran de tres copias *diferentes* del *Evangelio de Tomas*, lo cual indica una popularidad bastante alta para ese texto (al menos en el Egipto del siglo II).

La traducción copta fue descubierta en 1945 por un grupo de campesinos egipcios que cavaban en busca de fertilizante rico en nitrato junto al talud de Jabal al-Tarif cerca de la moderna Nag Hammadi, unos 400 kilómetros al sur de Oxirrinco, situada también en la orilla occidental del Nilo. Formaba parte de la que pasó a ser conocida como Biblioteca de Nag Hammadi, doce códices completos y parte de un decimotercero que contenían cincuenta y dos tratados en total. El *Evangelio de Tomas*, por ejemplo, es el tratado 2 del códice 2 y el título no aparece dentro del prólogo del tratado sino por separado, al final (Robinson 1979). Actualmente se conserva en el Museo Copto del viejo Cairo. (*Copto* designa la lengua egipcia escrita con el alfabeto griego y algunas otras letras especiales. Pero también designa el cristianismo egipcio, sin cuya venerable antiguedad todos esos papiros intracanónicos y extracanónicos nunca habrían existido, ni habrían sido enterrados para ser recientemente descubiertos.)

Segundo, he aquí por qué pienso que es independiente de los evangelios intracanónicos (1985:35-37 = 1992:17-19). Si estuviera en dependencia literaria directa –es decir, si el autor del *Evangelio de Tomas* hubiese tenido a su disposición los evangelios intracanónicos mientras escribía–, sería de esperar que el orden y el contenido individualmente específicos de éstos hubiera tenido alguna influencia en la composición de *Tomas*.

Sobre el orden. En 1979 Bruno de Solages puso los dichos del *Evangelio de Tomas* en una columna en su orden y sus equivalentes tal como aparecen en cada uno de los evangelios intracanónicos (y también en Q) en otras columnas en su orden. Después trazó líneas entre las versiones equivalentes del mismo dicho. El resultado fue una total confusión de líneas que no mostraban en absoluto ningún orden común en ninguna parte.

Sobre el contenido. En 1966 la tesis doctoral de John H. Sieber en la Claremont Graduate School se centró, no en los materiales tradicionales comunes en el *Evangelio de Tomas* y en los sinópticos, sino en detalles estilísticos o redaccionales individualmente específicos en los sinópticos, para ver si estos detalles aparecían en *Tomas*. Su conclusión fue que «hay muy pocas pruebas redaccionales, en caso de que haya alguna, para sostener que nuestros evangelios sinópticos fueron las fuentes de los dichos sinópticos de Tomás. En la gran mayoría de los casos tales pruebas no existen en modo alguno» (262) La misma conclusión, obtenida por medio de una metodología rigurosa semejante, apareció en otra tesis de Clare-

mont, a saber, la de Stephen J. Patterson en 1988. Su conclusión fue que «si bien *Tomás* y los textos sinópticos comparten de hecho una gran cantidad de material común, no hay ni un patrón consistente de dependencia de un texto con respecto a otro, ni una cantidad considerable de acuerdo en la manera en que cada texto ordenó los materiales que compartían» (1993:16).

Pero ¿y si alguien sugiere la posibilidad de dependencia literaria indirecta, es decir, la posibilidad de que el autor de *Tomas* creara una colección de dichos después de haber oído o leído los evangelios sinópticos en un pasado distante? Entonces el acento cambia, naturalmente, de la falta en *Tomas* de cualquier orden o contenido redaccional derivado de fuentes sinópticas a la intención y composición redaccionales propias de *Tomas*. ¿Por qué el autor escogió *esos* dichos para incluirlos en vez de todos los demás disponibles? ¿Por qué, para poner un ejemplo concreto, consiguió el autor escuchar o leer aquel *conjunto* de bienaventuranzas en Mateo y Lucas y recordarlas como los dichos distintos consignados en *Evangelio de Tomas* 54 (pobres), 68-69,1 (perseguidos) y 69,2 (hambrientos)?

El *Evangelio de Tomas* es claramente único entre los evangelios extracanónicos propuestos como canónicamente independientes porque no es un texto fragmentario, sino un texto completo. Quien no esté convencido de su independencia difícilmente se persuadirá de la independencia de cualquier otro texto extracanónico actualmente disponible. En 1978 el fallecido George MacRae concluyó que «ahora parece que una mayoría de los estudiosos que han investigado esta cuestión con seriedad han oscilado hacia el lado de la independencia de "Tomás" con respecto a los evangelios intracanónicos, aunque esos eruditos sostienen diversas opiniones sobre la historia real de la composición del "Evangelio de Tomás"» (152). Sea como fuere, la teoría de la independencia intracanónica de *Tomas* cuenta hoy con un fuerte apoyo de los especialistas que es suficiente para empezar a construir sobre ella y, de esta manera, ponerla a prueba aún más. Esto es lo que he hecho en el pasado y lo que quiero hacer a continuación aún más detalladamente.

Método y debate

En conclusión, a pesar de la exageración de Johnson, el debate nunca fue que algunos estudiosos, incluido yo mismo, consideraran primitivas e independientes «casi todas» las tradiciones extracanónicas sobre Jesús y tardíos e independientes «casi todos» los textos intracanónicos. El hecho es que muy *pocas* fuentes evangélicas extracanónicas han sido propuestas como canónicamente independientes por algunos investigadores, entre los que me incluyo, mientras que los estudiosos contrarios declaran que *todos* los textos extracanónicos son tardíos y canonicamente dependientes. Aparte de argumentos detallados en casos específicos, tengo un problema inicial con esa conclusión general.

Una vez que algunos exegetas –por ejemplo, Neirynck en Bélgica (1989) o Meier (1998-2000:I,131-160) en los Estados Unidos– declararon que *todos* los evangelios extracanónicos descubiertos hasta ahora son canónicamente dependientes, ¿sobre qué principios se podría valorar de manera diferente cualquier descubrimiento futuro? Mis principios para juzgar la *dependencia literaria directa* son éstos: la *relación genética* se establece por la presencia de un orden o contenido individualmente específicos del texto independiente en el texto dependiente

y la *confirmacion redaccional* se establece mostrando dónde, cómo y por qué el texto dependiente cambió el texto independiente. La *dependencia literaria indirecta* es, desde luego, mucho más difícil para argumentos en cualquiera de las direcciones, ya que en este caso generalmente no cabe la relación genética. Todo lo que queda es la *confirmacion redaccional* de cualquier opción escogida. Así, por ejemplo, si hay alguna clase de relación literaria indirecta entre el *Evangelio de Pedro* y nuestros evangelios intracanónicos, ya sea en una dirección como fuente (Crossan 1988; 1995) o en la dirección contraria como resumen (Brown 1987; 1994), hay que ser capaz de explicar por la confirmación redaccional cómo un autor pasó del (de los) evangelio(s) independiente(s) al (a los) dependiente(s). Así pues, éste es mi desafío: ¿con qué principios podrá *cualquier* texto extracanónico futuro ser juzgado como canónicamente independiente por aquellos que hasta ahora han negado esa posición a todos los textos extracanónicos pasados? En otras palabras: ¿cómo se puede refutar la posición de alguien? A mi entender, mi teoría sobre el *Evangelio de Pedro*, por ejemplo, sería refutada satisfactoriamente si alguien pudiera explicar cómo un autor que conoció los relatos intracanónicos de la pasión-resurrección, propuso *esa* versión de ellos.

En este capítulo he mencionado cuatro presuposiciones distintas sobre las fuentes y en los capítulos 21 (la *Didaje*) y 25 (el *Evangelio de Pedro*) añadiré otras dos. Ahora bien, para facilitar las referencias, presento a continuación las seis presuposiciones. Éstas seis decisiones críticas sobre las fuentes constituyen el cimiento de este libro. Aquí se presentan resumidas.

Presuposicion 1: La prioridad de Marcos. Marcos es una de las dos fuentes principales usada por Mateo y Lucas. Ésta es la base de toda la investigación crítica moderna sobre los evangelios, porque podemos comparar los tres textos y a partir de ahí comprender procesos de composición evangélica, desarrollo de la tradición y creación de la «historia».

Presuposicion 2: La existencia del Evangelio Q. El *Evangelio Q* es la otra fuente principal usada por Mateo y Lucas. Es un evangelio por derecho propio, con integridad textual, genérica y teológica, y no sólo una fuente evangélica. También es posible discernir estratos redaccionales en la historia de su composición.

Presuposicion 3: La dependencia de Juan. Juan depende de los evangelios sinópticos para sus marcos narrativos iniciales sobre Juan el Bautista y para sus marcos finales sobre la pasión y resurrección de Jesús. También tiene una tradición independiente de dichos y milagros, en la que los milagros físicos se convierten en signos de realidades espirituales.

Presuposicion 4. La independencia del Evangelio de Tomás. El *Evangelio de Tomas* es independiente de todos y cada uno de los cuatro evangelios intracanónicos. Fue compuesto originalmente sin usarlos (¿antes de que existieran?), pero puede haber indicios menores de su influencia durante la transmisión y transcripción posteriores.

Presuposicion 5 La independencia de la Didajé. Este escrito no es un evangelio sino una regla comunitaria y presenta un enfoque diferente y fascinante de una comunidad cristiana primitiva que es muy distinta de las que captamos en las cartas de Pablo Considero que es *totalmente* independiente de todos y cada uno de nuestros cuatro evangelios intracanónicos

Presuposición 6: La existencia e independencia del Evangelio de la cruz. En el actual *Evangelio de Pedro* existe una fuente consecutiva que denomino *Evangelio de la cruz* por conveniencia (el nombre es irrelevante; puede llamarlo Fuente X, si lo prefiere). El *Evangelio de la cruz* es un relato de la pasión-resurrección muy diferente del conservado en Marcos.

De estas seis presuposiciones decisivas sobre las fuentes, tres conciernen a textos intracanónicos y otras tres conciernen a textos extracanónicos. Acabamos de examinar algunas de ellas y otras las estudiaremos más adelante. Ninguna de ellas es original y ninguna es infalible. En general son más controvertidas a medida que se avanza en la lista. Pero ningún erudito que trabaje en la reconstrucción del Jesús histórico o el cristianismo más primitivo puede dejar de tomar una decisión sobre cada uno de estos puntos. Si se equivoca en uno de ellos, se equivoca a partir de él. Y esto vale para *todos*.

CAPÍTULO 9

COMPARAR LOS MANUSCRITOS EVANGÉLICOS

«Hay dos estigmas de los textos cristianos ... El uso primitivo y consistente del códice y los *nomina sacra* ... No es en modo alguno sorprendente que algunos de nuestros manuscritos cristianos más primitivos sean del Antiguo Testamento. Lo sorprendente es que el formato en que están escritos sea el códice y no el rollo; esta ruptura asombrosa con la tradición judía implica, en mi opinión, que tales manuscritos primitivos del Antiguo Testamento estuvieron precedidos por obras específicamente cristianas con las que se originó el nuevo formato ... Como término usado en la paleografía griega y latina, *nomina sacra* denota un número estrictamente limitado de palabras, a lo más quince, cuyo carácter sagrado, intrínseco o contextual, se recalca abreviando la palabra en cuestión, ordinariamente por contracción [primera y última letras] y ocasionalmente, en el periodo más primitivo, por suspensión [de las primeras letras]. Sobre la abreviatura se coloca una línea horizontal como aviso de que la palabra no se puede pronunciar tal como está escrita, como se hacía en documentos con números; y donde se usa la contracción, como de costumbre, normas estrictas regulan el tratamiento del final de la palabra».

Colin H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*, pp. 19, 20, 26

Antes de cualquier reconstrucción del Jesús histórico o el nacimiento del cristianismo, los historiadores tienen que hacer sus juicios históricos sobre las relaciones entre *todos* los evangelios primitivos, sobre la dependencia e independencia entre ellos y sobre posibles fuentes ocultas dentro de ellos. Admitida esta necesidad, y admitido también el tono polémico del actual debate científico, ¿hay algún dato relativamente objetivo que pueda ser introducido en el debate? ¿Podemos tener un atisbo de lo que ahora se divide en intracanónico y extracanónico *antes* de que existiera semejante división? (En la exposición siguiente, por cierto, observe atentamente la diferencia entre *materiales* de escritura, como la planta del papiro o el pergamino animal, y *formatos* de escritura, como los rollos o los códices semejantes a libros.)

Hay tres aspectos comunes a los evangelios más primitivos que no respetan esta distinción más tardía. Los evangelios, tanto dentro del canon actual como fuera de él, presentan fechas igualmente primitivas en los manuscritos conservados, preferencias igualmente claras por los códices papiráceos y usos igualmente establecidos de las abreviaturas sagradas. Estos dos últimos puntos requerirán una explicación más completa más adelante, pero son extremadamente impor-

tantes, porque juntos indican que alguna autoridad centralizada controló la creación de esos manuscritos evangélicos más primitivos.

Fechas primitivas comunes

> «La distinción entre textos bíblicos y no bíblicos no fue tan obvia para sus usuarios como lo es para nosotros, y tanto el Evangelio Egerton como el *Pastor* de Hermas pudieron ser considerados como indistinguibles de los libros canónicos del Nuevo Testamento ... La distinción entre obras bíblicas y no bíblicas es, al menos en el siglo II, hasta cierto punto anacrónica».
>
> Colin H. Roberts y T.C. Skeat, *The Birth of the Codex*, p. 42

El término *papiro*, que aparece repetidamente en estos capítulos, designa un material de escritura hecho de la médula de una planta prensada. T.C. Skeat ofrece esta breve descripción de cómo se manufacturaba la sustancia: «La planta crece con las raíces sumergidas en el agua; y el tallo, sin nudos y de sección triangular, alcanza una altura de tres a cinco metros y acaba con una inflorescencia. Para la manufactura del papiro se cortaba la planta y se dividía el tallo en secciones, cuya longitud determinaba la altura del rollo papiráceo que se iba a fabricar. De estas secciones se retiraba la corteza exterior mientras que la blanda médula, cuando aún estaba tierna, se cortaba longitudinalmente en delgadas tiras. Estas tiras se colocaban unas junto a otras en la misma dirección, ligeramente solapadas, sobre una superficie dura; después se superponía un segundo estrato, constituido por tiras colocadas perpendicularmente respecto a las del primer estrato. Para que las dos capas quedaran bien unidas se daban golpes con un mazo, se prensaban y después se secaban. El folio formado de esta manera se cortaba y la superficie se alisaba con piedra pómez y se pulía con pulidores redondeados de concha o marfil. Finalmente, se encolaban varios folios con pasta de harina de manera que se formaban largos rollos, cuya longitud variaba y que luego se enrollaban para el almacenamiento o el transporte» (1969:55). En un artículo más reciente sobre el precio del papiro, Skeat calculó que «el papiro salía de las fábricas en rollos estándar de veinte folios», con cerca de 0,30 metros de altura por 3,50 de longitud; y mientras que «el salario diario de un trabajador en el siglo I d.C. muy pocas veces era mayor de una dracma», el precio de dicho rollo era de «2 dracmas a mediados del siglo I d.C.» (1995:88-89).

Excavar en montones de basura

A finales del siglo III, Oxirrinco, situada a 400 kilómetros al sur de Alejandría, en la orilla occidental del Nilo, en el límite del desierto libio, era una ciudad amurallada con cinco puertas, un teatro con un aforo de 11.200 espectadores y el título honorífico de «ilustre y muy ilustre». A finales del siglo XIX, Oxirrinco - la actual El Bahnasa– era, en palabras de Eric Turner, «un terreno baldío lleno

de montones de desperdicios y arena empujada por el viento ... un lugar expoliado y en ruinas, donde los edificios habían sido derribados hasta los cimientos para sustraer sus piedras, hasta tal punto que su posición estaba marcada, como mucho, por líneas de fragmentos en la arena» (1952:80). A este lugar envió en 1896 la recién creada Sección Grecorromana del Fondo para la Exploración de Egipto, con sede en Londres, a dos arqueólogos de la Universidad de Oxford, Bernard Pyne Grenfell (1869-1926) y Arthur Surridge Hunt (1871-1934), con el propósito deliberado de buscar papiros. Cavaron fosos de más de 7 metros de profundidad a través de los antiguos montones de inmundicias y excavaron durante siete temporadas, una en 1896-1897 y el resto entre 1903 y 1907. La inmensa cantidad de papiros que descubrieron, entre ellos fragmentos de tres copias griegas diferentes del *Evangelio de Tomas*, sigue aún publicándose lenta pero regularmente en los volúmenes de *The Oxyrhynchus Papyri*, que son ya mas de cincuenta y cuyo número sigue aumentando.

Ellos competían contra otros excavadores, los campesinos egipcios que usaban aquella tierra enriquecida con papiro para fertilizar sus huertos y campos. Cincuenta años más tarde y otros 400 kilómetros mas al sur siguiendo el curso del Nilo, otros campesinos encontraron los códices de Nag Hammadi en un jarrón sellado y enterrado al pie de unos riscos cerca de la orilla del Nilo. El poeta y dramaturgo británico Tony Harrison describió graciosamente en una pieza teatral de 1988 titulada *The Trackers of Oxyrhynchus* [Los rastreadores de Oxirrinco] esa carrera entre excavadores científicos y excavadores campesinos. Uno de los papiros de Grenfell y Hunt contenía alrededor de la mitad de una comedia perdida de Sófocles titulada *Los rastreadores*. Harrison reconstruyó creativamente esos cuatrocientos versos incompletos para la primera y unica representación mundial en el estadio de Delfos en Grecia. Incluyó a Grenfell y Hunt, rastreadores de papiros, y a los campesinos egipcios, rastreadores de fertilizante (*sebakh*), en la obra fragmentada sobre los sátiros, rastreadores de la lira perdida de Apolo. Y puso estas palabras en labios de Grenfell (1990:10):

«¡Papiros! Los insectos los roen. ¡El tiempo los corroe
y las plantas naturales arraigan en el abono de las Odas de Píndaro!
¡Qué horrible espectáculo! ¿Cómo puede alguien dormir
mientras Sófocles se pudre en un montón de basura antigua?
Ahora bien, nuestros campesinos no están completamente seguros
si Menandro no les sería más util como abono.
Ellos buscan fertilizantes y Hunt y yo rastreamos
en busca de la filosofía y el drama en el *sebakh* de nitrogeno.
Ahora las espinacas florecen en el rollo reducido a pulpa
que todavía guarda secretos ocultos del alma de Safo».

Es indudable que todos los excavadores y rastreadores tienen su integridad y validez, pero los «embalajes tras embalajes» y «cargamentos tras cargamentos» que Grenfell y Hunt enviaron a Inglaterra pueden servir aquí como introducción y trasfondo para mi enfoque actual sobre el formato y el estilo en los papiros cristianos mas primitivos. A propósito, sería precisa una enorme cantidad de testimonios contrarios para cambiar la imagen general que ha surgido hasta ahora

Papiros cristianos

Los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento están todos en papiro y los estudiosos los cuentan hasta hoy desde el Papiro 1 al Papiro 99 o P^{1} a P^{99}. Como este número puede haber quedado obsoleto cuando lea esta afirmación, podrá cotejar los datos actualizados disponibles a través del Electronic New Testament Manuscript Project en la página *http://www.entmp.org* de Internet. No esperamos sólo nuevos descubrimientos sino la publicación completa de los más antiguos.

Aparte de los números precedidos de P, los papiros del Nuevo Testamento pueden tener otro título, derivado del lugar donde fueron encontrados, la persona que los obtuvo, la fundación que los compró o el museo donde se encuentran actualmente. El P^{90}, por ejemplo, es también el papiro Oxirrinco (o pap. Oxy.) 3523, no publicado hasta 1983, proveniente de la inmensa provisión de desperdicios recuperados por Grenfell y Hunt. Es una sola hoja de códice con una sola columna de texto en ambos lados. Está lleno de lagunas y su editor, T.C. Skeat, lo dató en el siglo II. Contiene Juan 18,36-19,7 (*NDIEC* 7,242-243). Esto da pie para recordar que entre los papiros evangélicos descubiertos, el cómputo actual es: Juan con 22 ejemplos de papiros, Mateo con 18, Lucas con 8 (Hechos con 13) y Marcos con 3 (*NDIEC* 7,257). Un papiro numerado puede ser un fragmento diminuto –como P^{52} (papiro Rylands, Greek 457), que data de principios del siglo II, pero sólo contiene partes de Juan 18,31-34.37-38– o un evangelio completo –como P^{66} (papiro Bodmer II), que data del siglo II, pero contiene el texto de Juan casi completo.

El *recto* es la cara de una hoja de papiro con fibras horizontales; el *verso* es la cara con fibras verticales. Por lo general un rollo está escrito sólo en el *recto*, pero un códice está escrito en las dos caras. Ésta es la razón por la que hasta un fragmento minúsculo, como el citado P^{52}, puede ser claramente identificado como códice y no como rollo. El códice original, del cual sólo se conservó P^{52}, era un libro encuadernado de unos 2,5 centímetros de lomo, que contenía 110 páginas de 28 por 21 cm, según los cálculos de Skeat (1994:264). Naturalmente, un rollo puede ser reutilizado en el *verso* para un nuevo texto. Conocido como *opistógrafo* [escrito por detrás], un rollo con doble función no es considerado una preferencia genuina del rollo sobre el códice para el texto nuevo y secundario.

Los manuscritos evangélicos primitivos

Me centro aquí en los evangelios en papiro hasta principios del siglo III, enumerados en el valioso catálogo del padre Joseph van Haelst de papiros literarios judíos y cristianos (1976:209, 409-410). Lo que importa no es que sea infalible ni siquiera completo, sino que es una fuente neutral y consistente. He aquí la lista, con las fechas y números de catálogo sugeridas por Van Haelst, con el número «P» de cada texto en la lista abierta de papiros neotestamentarios, el contenido general (pero a menudo muy fragmentario) y la identificación de cada uno como «c» (*codex*: códice) o como «r» (rollo):

Principios del siglo II:	(1)c	#462	P^{52}	Juan
Siglo II:(2)c		#426	P^{66}	Juan
	(3)c	#586	*Evangelio Egerton*	Relatos sobre Jesús
Siglos II/III:	(4)c	#336 + #403	P^{67}, P^{64} y P^{4}	Mateo y Lucas
	(5)c	#372	P^{77}	Mateo
	(6)c	#406	P^{75}	Lucas y Juan
	(7)r	#592	pap. Oxy. 2949	*Evangelio de Pedro*
Principios del siglo III:	(8)c	#594	pap. Oxy. 1	*Evangelio de Tomás*
	(9)r	#595	pap. Oxy. 655	*Evangelio de Tomás*
	(10)c	#1065	pap. Rylands, Gr. 463	*Evangelio de María*

Tengo que hacer tres comentarios preliminares sobre esta lista. Primero, ocho de los diez textos provienen de códices; sólo dos (7 y 9) provienen de rollos. Por un lado, estos dos casos son evangelios extracanónicos; por otro, hay tres casos (3, 8 y 10) en los que los evangelios extracanónicos están en códices. Pero no hay evangelios intracanónicos en rollos en esta lista; de hecho, sólo hay un ejemplo actual de ese caso (#459, P^{22} o pap. Oxy. 1228, que contiene dos fragmentos minúsculos de Juan 15-16, que data del siglo III).

Segundo, se debate si #403 (P^{4}) (véase el cuarto texto de la lista) es parte del mismo códice que el #336 (P^{67+64}). Los dos tienen dos columnas por página, pero su pérdida de color es bastante diferente. Joseph van Haelst afirmó que «probablemente se trataba del mismo códice» (1976:146), mientras que Colin Roberts aseguró: «En mi opinión no cabe duda de que todos esos fragmentos proceden del mismo códice» (1979:13; véase también 1962:58-60). Recientemente T.C. Skeat, después de estudiar de nuevo los tres fragmentos, defendió que procedían del mismo códice de finales del siglo II y propuso que era el códice de los cuatro evangelios más antiguo actualmente conservado (1997:30-31). Por otro lado, Philip Comfort concluyó que los tres textos no eran del mismo códice, sino únicamente del mismo copista. «No puedo establecer con seguridad una identificación absoluta de los tres manuscritos afirmando que pertenecieron al mismo códice. Lo que sugiero es que el mismo escriba copió los tres manuscritos, quizás copiando el evangelio de Mateo un poco antes que el evangelio de Lucas, usando un estilo diferente (más tosco para Mateo que para Lucas)» (1995:51). Pero, para mi objetivo actual, dejo la lista con los diez casos tal como está.

Tercero, observe cuán breves son la mayoría de los elementos de la lista. Excepto los papiros Bodmer en #426 y #406, los restantes son casi todos fragmentos de una sola hoja o, en el mejor de los casos, unas pocas hojas (naturalmente, con dos lados o páginas por hoja). En contraste, los grandes códices postconstantinianos de la Biblia completa de los siglos IV y V tienen entre 730 y 820 hojas. Además –y éste es otro ejemplo de los caprichos de la conservación–, el dúo #336/#403 fue reutilizado y de este modo sobrevivió como cubierta para una obra del filósofo judío de principios del siglo I Filón de Alejandría.

Al leer el contenido de la lista anterior, observe la interesante comparación entre lo que *ahora* llamamos evangelios intracanónicos y extracanónicos. Hasta principios del siglo III, tenemos testimonios de tres evangelios intracanónicos: Juan (tres casos), Mateo (dos casos) y Lucas (dos casos). Pero también tenemos testimonios de cuatro evangelios extracanónicos: *Egerton* (un caso), *Pedro* (un caso), *Tomas* (dos casos) y *María* (un caso). En otras palabras, de los diez casos, cinco pertenecen a futuros evangelios intracanónicos y otros cinco a futuros evangelios extracanónicos. A partir de este punto el predominio de los evangelios intracanónicos se hace cada vez más claro en la lista numérica. No pretendo insistir más en esa comparación. Sólo quiero dejar claro que, si no conociéramos nada sobre distinciones intracanónicas y extracanónicas ni sobre juicios ortodoxos y heréticos, si sólo conociésemos los descubrimientos inventariados hasta el año 200 aproximadamente, probablemente concluiríamos que *todos* y cada uno de esos siete evangelios fueron significativos en el cristianismo primitivo.

Con nada de lo que he dicho pretendo negar el posterior dominio del evangelio cuádruple en el cristianismo católico. Pero la reconstrucción histórica exige el reconocimiento según el cual, si sólo examinásemos la lista de papiros hasta principios del siglo III, seríamos incapaces de decidir qué evangelios son «intracanónicos» y cuáles «extracanónicos». Por tanto, considero esos evangelios en papiro más primitivos como una indicación relativamente objetiva de que nuestra clara distinción entre evangelios extracanónicos e intracanónicos no es históricamente útil para el estudio de ninguno de los dos grupos.

Códices papiráceos comunes

> «Tres tipos distintos de materiales de escritura –papiro, pergamino y tablillas de madera– contribuyeron, aunque de maneras muy diferentes, a la formación del libro cristiano y todos fueron de uso común en Palestina y en la mayor parte de Oriente Próximo durante el siglo I d.C. ... En las cuevas del Mar Muerto y otros lugares del desierto de Judea ... se han descubierto fragmentos ... de casi 800 manuscritos ... Hasta donde fue posible determinar, todos tienen forma de rollo y la gran mayoría fueron escritos sobre piel o pergamino ... Ahora bien, cuando nos centramos en la literatura cristiana, la situación es completamente distinta ... y el contraste con la literatura pagana es, por así decir, aún más agudo ... En el pasado se propusieron toda clase de razones para explicar la preferencia por el códice [semejante al libro, sobre el rollo]».
>
> T C. Skeat, «Early Christian Book-Production», pp. 54, 64, 69

Colin Roberts enumeró catorce casos como el testimonio manuscrito más primitivo de la literatura cristiana. Con «más primitivo» quería decir «aquellos textos que, a juicio general de los paleógrafos, se datan en el siglo II». Él omitiría, por ejemplo, #426 (P^{66} o papiro Bodmer II de Juan) de mi lista (véase p. 125).

He aquí su lista, con los números del inventario de Van Haelst, los nombres de los papiros y el contenido general (que, desde luego, puede ser muy fragmentario) (1979:13-14):

Siglo II:	(1)	#462	P^{52}	Juan
	(2)	#33	pap. Baden 4,56	Éxodo y Deuteronomio
	(3)	#12	pap. Yale i.1	Génesis
	(4)	#52	pap. Chester Beatty VI	Números y Deuteronomio
	(5)	#179	pap. Ant. i.7	Salmos
	(6)	#224	pap. Lips. 170	Salmos
	(7)	#151	Bodl. MS. Gr. bibli.g.5(P)	Salmos
	(8)	#336 + #403	P^{67} + P^{64} + P^{4}	Mateo, Lucas
	(9)	#534	P^{32}	Tito
	(10)	#372	P^{77}	Mateo
	(11)	#586	*Evangelio Egerton*	Relatos sobre Jesús
	(12)	#657	pap. Michigan 130	Hermas, *El Pastor*
	(13)	#594	pap. Oxy. 1	*Evangelio de Tomás*
	(14)	#671	pap. Oxy. 405	Ireneo, *Contra las herejías*

Excepto dos casos, todos los demás de esta lista proceden de códices. De esos dos, el duodécimo está «escrito en el *verso* de un rollo que contenía un texto documental del tercer cuarto del siglo II» (1979:14), lo que prueba el uso del papiro no aprovechado disponible, no una verdadera elección del formato de rollo. Su decimocuarto caso es la única elección verdadera del formato de rollo en las obras cristianas supervivientes del siglo II.

Roberts y Skeat dan esta misma lista con el añadido de un ejemplo más: –un texto que Skeat ha editado recientemente: el pap. Oxy. 3523, que contiene el texto de Juan 18,36-19,7, conocido como P^{90} del Nuevo Testamento (1983:40-41; *NDIEC* 7,242-244)–. También es un códice papiráceo, de modo que la tesis sigue siendo la misma. El futuro pertenecería, si no a ese material, al menos a ese formato.

¿Por qué el códice cristiano?

La preferencia cristiana por el códice papiráceo es muy sorprendente cuando se contrasta su razón de rollo a códice con la razón en la literatura griega pagana en los descubrimientos datados antes del año 400 EC, según Roberts y Skeat (1983:38-44; *NDIEC* 7,251). En la literatura griega pagana la razón de rollo a códice es de ocho a uno. En la literatura cristiana primitiva es casi la contraria, a saber, de uno a siete. Sólo a principios del siglo IV la razón de rollo a códice empieza a invertirse final e irrevocablemente en favor del formato de libro en la literatura griega (la razón de rollo a códice es de uno a tres). Pero incluso en el siglo III esa razón cristiana de rollo a códice era de uno a trece. La victoria del códice sobre el rollo tuvo lugar lentamente y tarde para la literatura griega, pero

casi instantáneamente y pronto para la literatura cristiana. Pero «al adoptar el formato de códice, parece que la Iglesia primitiva optó por una calidad inferior de producción ... un estatus de segunda clase en comparación con su rival contemporáneo, el rollo», y de ahí esta pregunta: «Si los evangelios fueron escritos primero en rollos, como se supone con frecuencia al considerar su extensión, ¿cuáles fueron las razones que llevaron al cambio de formato?» (*NDIEC* 7,254, 256). ¿Por qué los cristianos pasaron tan deprisa al formato de códice volviéndose con ello contra la tradición grecorromana y la judía, que preferían el rollo para las obras literarias?

Se han sugerido diversas razones para explicar este tránsito cristiano al códice (o la posible invención cristiana del códice); pero, aun cuando una de ellas o todas puedan ser correctas, ninguna de ellas es de todo punto concluyente, como han mostrado Roberts y Skeat (1983.45-53). Entre las razones aducidas se incluyen: economía, compacidad, capacidad, conveniencia y facilidad de referencia. Pero todas ellas son cuestionables como hecho, y aunque fueran verdaderas, tal vez sean más evidentes para nosotros, familiarizados con el formato de códice, que para quienes crecieron en un medio en que predominaba el formato de rollo.

En dos artículos recientes Skeat ha propuesto una nueva razón. Ha sugerido que el códice fue preferido al rollo porque podía contener fácilmente los «cuatro evangelios». Aun cuando «sin duda es cierto que muchos de los fragmentos evangélicos más primitivos proceden, o parece que proceden, de códices de un solo evangelio ... esos códices de un solo evangelio son de hecho prueba de la existencia del códice de los cuatro evangelios ... [porque] el códice de los cuatro evangelios existía ya y había establecido el patrón para los manuscritos de evangelios individuales» (1994:264). Después Skeat ha repetido esta propuesta y ha explicado que «la razón por la que los cristianos –quizás hacia el año 100 d.C., poco después de la publicación del Evangelio de Juan– decidieron adoptar el codice era que sólo un códice podía contener los cuatro evangelios ... La motivación para esta decisión fue el deseo de asegurar la supervivencia de los cuatro evangelios mejor conocidos y más ampliamente aceptados y, al mismo tiempo, impedir el añadido de otros evangelios que pudieran no contener información autentica y más bien trataran de propagar doctrinas que la Iglesia había rechazado» (1997:31). No obstante, sin duda que éste es un argumento muy extraño y una lectura muy desviada de los testimonios: códices de un solo evangelio, de los cuales tenemos testimonios documentados más antiguos, se derivan de códices de los cuatro evangelios, de los cuales sólo tenemos testimonios documentados más tardios.

En la referencia de Graham Stanton a la propuesta de Skeat, la extrañeza de la argumentación de éste resulta una vez más bastante obvia: «[Skeat] acepta que evangelios individuales circularon como códices, pero solo como "productos secundarios", por decirlo así, del códice de los cuatro evangelios ... Si (como sugiere Skeat) el códice de los cuatro evangelios precedió a la circulación de los codices de un solo evangelio, tuvo que ser adoptado poco después de principios del siglo II, ya que en P^{52} (ordinariamente datado hacia 125 d.C.) tenemos un codice de un solo evangelio. Pero es difícil compaginar una fecha del periodo de principios del siglo II con la manera en que los evangelios escritos y la tradición

nes evangélicas orales eran usadas en aquella época» (337, 338). Después de estudiar los testimonios existentes, Stanton saca la conclusión de que «los copistas cristianos experimentaron primero con los códices de un solo evangelio» y que «su postura contracultural general los habría vuelto más dispuestos que los homólogos no cristianos a romper con la preferencia casi unánime por el rollo y experimentar con el códice, que parecía poco distinguido» (338, 339). Aunque esta «postura contracultural» no sea *una* (y mucho menos *la*) razón para la elección del códice papiráceo, es, en cualquier caso, significativa por derecho propio.

¿Un trasfondo documental?

Los papiros, en general, son *documentales* o *literarios*. Los papiros documentales son aquellos millares y millares de cartas y registros, certificados y préstamos, alquileres y contratos, declaraciones y procesos judiciales que han hecho que la vida cotidiana del pueblo común del antiguo Egipto se manifieste con tanta claridad y vigor. Los papiros literarios van desde los textos más antiguos de Homero, el clásico griego encontrado con más frecuencia en el antiguo Egipto, al texto más antiguo de Virgilio, un minúsculo fragmento de *Eneida* 4,9, dejado por uno de los conquistadores romanos que tomaron por asalto la fortaleza judía de Masada en el 73-74 EC. También incluyen la mayoría de los manuscritos del Mar Muerto, textos bíblicos y también sectarios, y algunos de los escritos incluidos en la lista de catorce casos de los papiros cristianos más antiguos elaborada por Roberts (véase p. 127). Por supuesto, hay una clara diferencia entre el estilo competente pero primariamente funcional del escriba documental y el estilo caligráfico o deliberadamente elegante del copista literario.

Roberts afirmó que los autores de los ejemplos de su lista «no carecían en modo alguno de pericia» pero, con excepción de los que produjeron los casos 8, 10 y 14, no habían sido «instruidos en el arte de la caligrafía y por ello no estaban acostumbrados a escribir libros, aunque estuvieran familiarizados con ellos; emplean lo que es, fundamentalmente, una escritura documental, pero al mismo tiempo son conscientes de que están copiando un libro, no un documento. No son escrituras personales o privadas; en la mayoría de ellas se persigue y se consigue un cierto grado de regularidad y claridad. Tales escrituras pueden ser descritas como "documentales reformadas". (En ellas una ventaja para el paleógrafo es que gracias a sus estrechos vínculos con los documentos son un poco menos difíciles de datar que las escrituras puramente caligráficas)». El resultado es, por ejemplo, un claro «contraste entre la elegancia hierática de los rollos de la Ley greco-judíos y la apariencia prosaica de los primeros códices cristianos (ya sean del Antiguo Testamento o de los escritos cristianos primitivos) ... Su escritura se basa, con algunos cambios y pocas excepciones, en el modelo de los documentos, no en el de los manuscritos clásicos griegos ni en el de la tradición greco-judía ... No es difícil imaginar tras este grupo de papiros a los hombres con los que estamos familiarizados gracias a los papiros documentales en Arsinoite u Oxyrhynchus: comerciantes, agricultores, pequeños funcionarios públicos, para los cuales el conocimiento del griego y de la escritura griega era una habilidad esencial, pero que tenían poco o ningún interés literario» (1979:14, 19, 20, 21).

Los estilos competentes para el tratamiento de papiros documentales no parecen exactamente iguales que los estilos caligráficos para copiar clásicos literarios. Roberts pone varios ejemplos que revelan la herencia documental de esos escribas del siglo II. Un caso obvio es el uso de cifras para indicar números en lugar de escribirlos por entero –por ejemplo, *12* en vez de *doce*–. Pero es también «documental con una diferencia», ya que tales textos primitivos a menudo contienen ayudas y marcas de lectura: los textos estaban destinados a ser leídos en público; eran para uso comunitario (1979:21).

El conservadurismo de los copistas, que hizo que el paganismo grecorromano adoptara tan lentamente el códice para las obras literarias, pudo ser mucho menos operativo en los escritores que procedían de un medio primariamente funcional en la redacción de cartas y en el mantenimiento de registros. Estaban acostumbrados al códice y, por tanto, era lo que usaban. «Intervenían factores tanto económicos y sociales como religiosos y», según la conclusión de Roberts, «la escritura de estilo comercial de los textos primitivos refleja el carácter y las circunstancias de las comunidades que los usaron» (1979:20). En un examen más reciente de toda la cuestión, Harry Gamble remonta el predominio del códice en la literatura cristiana primitiva al uso paulino. Pero una vez más, la razón que él encuentra es pragmática: «Con el códice, tanto de pergamino como de papiro, estarían familiarizados un pequeño comerciante como Pablo y los círculos en los que él se movía ... Es concebible que sus cartas fueran escritas en pequeños códices» (64). De los diecisiete textos *no cristianos* del siglo II escritos en códices, un tercio es lo que Gamble denomina «manuales profesionales», e incluso algunos de los otros textos literarios pudieron estar destinados a un «uso educativo» semejante (65). Los primeros cristianos no prefirieron el códice al rollo inmediata y abrumadoramente por ninguna razón teológica, exegética, económica o polémica. Su «actitud era esencialmente utilitaria»: «Los primeros cristianos adaptaron un medio práctico y familiar para un propósito nuevo pero, aun así, práctico. Ellos escribieron los textos cristianos en códices no porque gozaran de un estatus especial como objetos estéticos o de culto, sino porque eran libros prácticos para el uso cotidiano: los manuales, por así decir, de la comunidad cristiana» (65-66).

Abreviaturas sagradas comunes

«Los copistas cristianos querían dar una expresión gráfica de la ecuación teológica ya presente en la predicación apostólica más primitiva, en la que *kyrios* [SEÑOR], el nombre del Dios de Israel, era usado como título para Jesucristo. En otras palabras, los cuatro nombres [SEÑOR, DIOS, JESUS, CRISTO] a los que se concede universalmente un tratamiento especial en los papiros primitivos del Nuevo Testamento no son simplemente *nomina sacra* [nombres sagrados], sino más bien *nomina divina* [nombres divinos]».

Schuyler Brown, «Concerning the Origin of the *Nomina Sacra*», p. 19

La segunda diferencia principal entre los textos cristianos más primitivos y otros textos literarios judíos o grecorromanos es igualmente notable. Es el uso de lo que se ha dado en llamar *nomina sacra*, un término tomado del título de una obra pionera de Ludwig Traube publicada en 1906. Son *nombres sagrados* o, de una manera más precisa, abreviaturas comunes de ciertos nombres sagrados. El término, según la descripción de Roberts, «denota un número estrictamente limitado de palabras, a lo más quince, cuyo carácter sagrado, intrínseco o contextual, se recalca abreviando la palabra en cuestión, ordinariamente por contracción y ocasionalmente, en el periodo más primitivo, por suspensión». Sobre la abreviatura se coloca una línea horizontal para advertir que «la palabra no se puede pronunciar tal como está escrita» (1979:26). Si el nombre JESÚS aparece como J̄Ē sólo con las dos primeras letras, es una abreviatura por suspensión. Si aparece como J̄S̄, con las letras primera y última, es una abreviatura por contracción.

En 1959 Anton Paap examinó atentamente todos los manuscritos cristianos anteriores al año 500 y presentó en líneas generales las pruebas del uso de las quince palabras sagradas. A modo de ejemplo, me centro en sus datos sobre los textos más antiguos, los datados por sus editores hasta ±200 (1959:6-11; #3-#15A). En aquella fecha, diez de las palabras habían aparecido ya con estos porcentajes:

DIOS es abreviado en 8 de los 14 textos = 57%.
SEÑOR es abreviado en 8 de los 14 textos = 57%.
JESÚS es abreviado en 6 de los 14 textos = 43%.
ESPÍRITU es abreviado 5 en de los 14 textos = 36%.
PADRE es abreviado 4 en de los 14 textos = 29%.
HOMBRE es abreviado 3 en de los 14 textos = 21%.
CRISTO es abreviado 3 en de los 14 textos = 21%.
HIJO es abreviado en 2 de los 14 textos = 14%.
ISRAEL es abreviado 1 en de los 14 textos = 7%.
CRUZ es abreviado en 1 de los 14 textos = 7%.

Pero las otras cinco –CIELO, DAVID, JERUSALÉN, SALVADOR y MADRE– aún no habían sido abreviadas hacia el año 200. Cito aquí estas estadísticas (aunque deben ser revisadas y actualizadas en función de descubrimientos y publicaciones posteriores a la década de 1950) para que la lista de nombres resuene como la teología condensada o concentrada de los cristianos que usaron las abreviaturas. Su acto de super-rayar [*overlining*] es, como nuestro acto de sub-rayar [*underlining*], un énfasis en ciertas palabras clave elevadas por encima del nivel ordinario, incluso en textos ya sagrados en general.

Otro ejemplo, pero más reciente, de ese mismo periodo es el manuscrito pap. Oxy. 3523 de Juan 18,36-19,7 antes mencionado (P^{90}). Las líneas 35-36 del *verso* mutilado del fragmento contienen Juan 19,5 y hay una clara abreviatura sagrada del nombre de Jesús: «Sa[lió] entonces J̄S̄ fuera llev[ando] la corona

[de es]pinas [y el man]to de púrpura». La palabra JESUS aparece sólo con las letras primera y última y un trazo sobre ellas. Hay que restaurar una abreviatura similar de Jesús en dos casos en el *recto* igualmente mutilado. La línea 6 contiene Juan 18,36 con [«JS respondió»] y la línea 24 es Juan 19,1 con «Pil[ato tomó a JS]». La restauración de JS en vez de JESUS se ve reforzada por la esticometría, el número relativamente regular de letras por línea en cada columna de texto en el rollo o códice, pero en tales casos, naturalmente, nunca es posible tener una certeza absoluta.

Esta misma abreviatura sagrada se encuentra no sólo en los fragmentos griegos del *Evangelio de Tomas* sino en la traducción copta, donde «JESUS [como JS] dijo» son las primeras palabras de la mayoría de los dichos. Otro ejemplo, aún más sorprendente, es el *Evangelio Egerton* extracanónico, citado en las dos listas anteriores. (Su nombre, digámoslo de paso, procede de la fundación que financió su compra.) Sus nueve abreviaturas sagradas diferentes son irregulares, tanto en la elección de las usadas como en la forma en que son abreviadas.

Tres nombres sagrados están presentes sin ninguna sorpresa particular: DS para DIOS, SR para SENOR, JS para JESUS. Según los datos de Paap, de ochenta y siete fuentes que mencionan a Jesús en los cinco primeros siglos cristianos, JE es usada por el 8 por ciento, JES (contracción, no suspensión) por el 28 por ciento y JS por el 64 por ciento. El total exacto, no por fuentes sino por ocurrencias, es, respectivamente, 5, 15 y 80 por ciento (1959:108). El futuro pertenecía a la abreviatura por contracción.

Una cuarta abreviatura que no causa sorpresa en el *Evangelio Egerton* es PAE para PADRE. El uso de una o más letras iniciales o finales parece característico del modo de contracción de este evangelio. Una quinta abreviatura usada en el *Evangelio Egerton* es muy rara; aparece sólo en otros dos textos, mucho más tardíos. No es posible expresarla de manera adecuada en nuestra lengua. La pregunta a Jesús sobre el tributo «al César» en Marcos 12,14 se expresa aquí como el tributo «a los reyes», una palabra griega de diez letras abreviada, en el *Evangelio Egerton*, con las dos primeras y las seis últimas letras. Una manera extraña de hacerlo –y quizás aún más extraño que se haga esa abreviatura–. Después de todo, no es un nombre muy sagrado y difícilmente como Jesús, Rey de reyes.

Por último, están los cuatro casos exclusivos de este evangelio. Uno es MO para MOISES (basado en la analogía de JE para JESUS), que usa la abreviatura por suspensión y no por contracción. Otro es ISAS, abreviatura de ISAIAS con el uso de las dos primeras y las dos últimas letras, mezcla de suspensión y contracción combinadas. Otra es PROFS para PROFETAS, con el uso de las cuatro primeras y las dos últimas letras de una palabra griega de ocho letras. El último caso es PROFEIZO para PROFETIZO, con el uso de las cinco primeras y las tres últimas letras de una forma verbal griega de doce letras. Encima de todas estas palabras hay trazos horizontales que indican la abreviatura.

Hay ciertas conclusiones más bien obvias que podemos sacar sobre el sistema de abreviaturas en este evangelio extracanónico específico. Parece que el autor está entrampado entre la suspensión y la contracción (a veces usa las dos para la misma palabra) y termina haciendo abreviaturas casi tan largas como las

palabras originales. Además, como afirma Jon Daniels en su sumamente útil tesis doctoral sobre el *Evangelio Egerton*, «es razonable suponer que figuras proféticas de la historia y la tradición judía ocuparan un lugar especial para el copista de Egerton o la tradición en la que él/ella fue instruido/a» (1990:7). Por último, a propósito de este énfasis-por-abreviatura profético, Roberts concluye que «tanto la fecha temprana como la vinculación entre los miembros de este grupo los pone aparte. Parece que representa una fase experimental en la historia del sistema, cuando sus límites no estaban claramente establecidos, aunque las palabras fundamentales estuvieran incluidas ... A finales del siglo II la lista había sido recortada y estaba efectivamente cerrada» (1979:39). No es extraño que H.I. Bell y T.C. Skeat, responsables de los manuscritos del Museo Británico y encargados de la edición oficial del *Evangelio Egerton*, afirmaran que el documento databa de «mediados del siglo II» y calificaran esa fecha como «altamente probable y ... si hubiera error, estaría en el lado de la cautela, porque hay características de la escritura que podrían sugerir un periodo anterior del siglo II» (1935a:1).

Cómo y por qué fueron inventados y usados los nombres sagrados en el cristianismo más primitivo es una cuestión tan controvertida como la de cómo y por qué fueron adoptados (o inventados) los códices papiráceos en el cristianismo más primitivo. Ludwig Traube y Anton Paap pensaban que la práctica de abreviar los nombres sagrados provenía directamente del modo judío de escribir el nombre de Dios, pero Schuyler Brown sostiene una conexión mucho más indirecta. En la escritura hebrea sin puntos vocálicos o no vocalizada, el nombre sagrado de Dios se parece a cualquier otra palabra. A fin de dar un énfasis apropiado a su santidad, la tradición judía lo leía con una pronunciación especial, lo escribía con una escritura arcaica o lo decoraba con una hoja dorada. Quizás, entonces, esa práctica diera a los cristianos judíos la *idea* de tratar ciertos nombres como singularmente especiales para ellos. Observe, por tanto, esta conclusión severamente comedida de Colin Roberts: «La inefabilidad del nombre de Dios –expresada, cuando la Ley era leída en hebreo, por la sustitución de sus vocales propias por las de Adonai ("Señor")– es directa o indirectamente el origen psicológico de los *nomina sacra*» (1979:29).

En cualquier caso, hay que subrayar que estamos afrontando dos enormes saltos de la imaginación en el cristianismo más primitivo. Un salto de gigante fue el de los cuadernos pergamináceos ocasionales a los códices papiráceos sagrados. El otro fue el del caso único de un solo nombre sagrado (YHWH) –como nombre que se podía escribir normalmente pero no pronunciar normalmente– a un conjunto de nombres sagrados que podían ser pronunciados normalmente pero no escritos normalmente. *Por muchos debates que haya sobre el como o el porque exactos de estos dos saltos, no se deberia oscurecer el hecho de que ambos ocurrieron tan pronto como los vestigios materiales nos permiten remontarnos.* ¿Qué revela este doble fenómeno sobre la autoridad central y la tradicion de los copistas en el cristianismo más primitivo?

¿Control central sobre los manuscritos?

«Quizás podamos imaginar que la invención tuvo su origen con alguna figura dominante en la Iglesia primitiva que, cualquiera que fuese la fuen-

te última de su inspiración, consiguió delinear un formato característico para los manuscritos cristianos de las Escrituras, diferenciados igualmente del rollo pergamináceo del judaísmo y del rollo papiráceo del mundo pagano, e imponer su uso a toda la Iglesia ... Parece que la introducción de los *nomina sacra* sigue un camino muy paralelo al de la adopción del códice papiráceo ... No es menos notable que parezcan indicar un grado de organización, de planificación consciente y uniformidad de práctica entre las comunidades cristianas que hasta ahora no hemos tenido razón para sospechar y que arroja nueva luz sobre la historia de la Iglesia primitiva».

T.C. Skeat, «Early Christian Book-Production», pp.72-73

Fechas primitivas comunes, códices papiráceos comunes y abreviaturas sagradas comunes son los tres aspectos que no respetan nuestra distinción entre evangelios intracanónicos y extracanónicos en los más antiguos testimonios manuscritos actualmente disponibles. Ahora me centro sobre todo en los dos últimos aspectos porque, como menciona el epígrafe, su ubicuidad exige cierta uniformidad centralizada y cierta autoridad unificada. Pero esa autoridad centralizada controló igualmente los evangelios que ahora tenemos dentro del canon y los que tenemos fuera de él.

Es posible, naturalmente, que la creación de códices papiráceos y el uso de abreviaturas sagradas fuesen invenciones bastante independientes de diferentes comunidades cristianas primitivas. Pero su antigüedad y ubicuidad parecen exigir alguna autoridad central y algún control organizado desde una base común, algún consenso cristiano comunitario que se desarrolló contra hábitos y normas contemporáneos, de tradiciones de copia judías o paganas. Pero ¿qué creó y controló ese consenso insólito y casi inmediato? Los eruditos han propuesto una autoridad centralizada o un modelo dominante, ya sea la carta paulina o el evangelio de Marcos (Horsley [Llewelyn y Kearsley] 7,257).

¿Dónde habría existido ese centro de autoridad oficial en el cristianismo más primitivo? Roma es una posibilidad obvia y fue propuesta como tal por Joseph van Haelst (1989:35), pero los manuscritos cristianos más antiguos en latín no parecen familiarizados con el sistema. Roberts propuso Jerusalén «probablemente antes del año 70 d.C.» (1979:46), pero más tarde, en una obra escrita en colaboración con Skeat, prefirió Antioquía, capital de la provincia romana de Siria, aunque reconocía que «no obstante, no es necesario pensar que Jerusalén y Antioquía fueron dos Iglesias mutuamente excluyentes. Debido a los estrechos vínculos entre ellas, una de las innovaciones o las dos pudieron tener lugar por medio de la consulta unánime entre las dos Iglesias» (1983).

De hecho, tenemos un ejemplo de mediados del siglo I, cuando Santiago y la Iglesia de Jerusalén –incluso según los relatos un tanto diferentes de Gálatas 2 y Hechos 15– dieron órdenes a la comunidad de Antioquía y fueron obedecidos por ella. Pablo no estuvo de acuerdo, perdió y se retiró. La cuestión era si los

miembros de una comunidad mixta de cristianos judíos y gentiles tenían que observar juntos ciertas normas mínimas de pureza. Según el relato de Pablo todos se pusieron de acuerdo contra él y estaban equivocados. Según el relato de Lucas todos se pusieron de acuerdo entre sí y estaban en lo cierto. Pero según los dos relatos fueron Santiago y Jerusalén quienes, en último término, zanjaron la cuestión y comunicaron la conclusión como mandato jerárquico a Antioquía. En cambio, cuando la comunidad romana escribió las cartas conocidas como *Primera carta de Clemente a los Corintios*, a finales del siglo I, sobre una «sedición impía» creada por «unas pocas personas temerarias y rebeldes», argumentó en lugar de ordenar y su lenguaje no parece mera retórica cortés que velara ligeramente un rotundo mandato.

A mi juicio, en el siglo I sólo Jerusalén tenía autoridad, ya fuese ejemplar o perentoria, para establecer innovaciones tan sorprendentes como los códices papiráceos y las abreviaturas sagradas para todas las comunidades cristianas. En otras palabras, ese sistema pudo pasar de Jerusalén a Antioquía, pero tuvo que *empezar* en Jerusalén, y esto remonta el proceso al periodo anterior al año 70 EC. Ahora bien, lo que aquí quiero indicar no depende de cómo se explica tal consenso sino simplemente de su existencia objetiva. La autoridad del consenso, ya sea el del modelo dominante o el del lugar de autoridad, funciona igualmente para los evangelios intracanónicos y extracanónicos sin distinción.

El desierto egipcio, por debajo del Delta y encima de la tabla freática, no estableció ninguna distinción entre evangelios intracanónicos y extracanónicos. Cualesquiera que sean los orígenes del consenso antes examinado sobre el uso del códice papiráceo y la presencia de abreviaturas sagradas, aquellos evangelios primitivos nacieron en un tiempo en que tal consenso era aceptado por todas las corrientes de la tradición de copistas cristianos disponible actualmente en manuscritos papiráceos. La distinción entre evangelios intracanónicos y extracanónicos vendría después y destruiría el consenso para siempre. Así, por ejemplo, en el siglo IV, tenemos, como hemos indicado antes, veintidós manuscritos papiráceos del evangelio de Juan y dieciocho del evangelio de Mateo, pero sólo tres del *Evangelio de Tomás* y uno del *Evangelio de Pedro*.

CUARTA PARTE

Metodología y antropología

«Desde el llano se ven claramente las puertas y ventanas de la mayor parte de las casas: un centenar de casuchas casi todas de planta baja, irregulares, informes, ennegrecidas por el tiempo y erosionadas por el viento, por la lluvia, por los incendios, con techos mal cubiertos con teja y toda clase de escombros. La mayor parte de esos tugurios sólo tiene una abertura que sirve de puerta, de ventana y de chimenea. En el interior, generalmente sin pavimento, con paredes de piedra seca, habitan, duermen, comen, procrean, a veces en el mismo ambiente, los hombres, las mujeres, sus hijos, las cabras, las gallinas, los puercos, los asnos ... El cielo de siempre ... la tierra de siempre, las lluvias de siempre, el viento de siempre, la nieve de siempre, las fiestas de siempre, las angustias, las penas, la miseria de siempre: la miseria recibida de los padres, que la habían heredado de los abuelos .. La vida de los hombres, de las bestias y de la tierra, parecía de esta suerte encerrada en un círculo inmóvil sellado por la cerrada tenaza de las montañas y el consabido paso del tiempo. Sellado en un círculo natural, inmutable, como en una especie de prisión perpetua. Primero venía la siembra, después la escarda, después la poda, después el sulfatado, después la cosecha, despues la vendimia. ¿Y después? La siembra, la escarda, la poda, el sulfatado, la siega, la vendimia. Siempre la misma canción, la misma copla. Siempre. Los años pasaban, se acumulaban, los jóvenes envejecían, los viejos morían, y se sembraba, se escardaba, se podaba, se sulfataba, se segaba, se vendimiaba. ¿Y después aún? Nuevamente, otra vez desde el principio. Cada año como el anterior. Cada estación como la estación anterior . . No hay dos familias que no estén emparentadas; en las aldeas de montaña, por lo general, todos acaban por ser parientes ... Por ello no hay familia en Fontamara que no tenga algún litigio pendiente. El litigio, ya se sabe, dormita durante los años flacos, pero se agría de pronto apenas hay algún dinero para darle al abogado. Y son siempre los mismos litigios, interminables litigios, que se transmiten de generación en generacion en pleitos interminables, con gastos interminables, con rencores sordos, inextinguibles, para dejar sentado a quién le pertenece un matorral de espinos. El matorral arde, pero se sigue pleiteando con el encono más encendido ... No hubo nunca escapatorias. En aquellos tiempos ir apartando veinte *soldi* por mes, treinta *soldi* por mes, en verano acaso cien *soldi* por mes, podía sumar, como ahorro, unas treinta liras en otoño. Inseguida se esfumaban: por los intereses de alguna letra, o para el abogado, o para el cura, o para el farmacéutico. Veinte *soldi*, treinta *soldi*, cien *soldi* por mes. Después, a empezar de nuevo».

Ignazio Silone, *Fontamara*, pp 8-12

La primera parte consideró el *porque*, las razones de este libro. El tándem de las partes segunda y tercera estudió el *donde*, las fuentes de este libro. Y ahora otro tándem, las partes cuarta y quinta, continúa con el *como*, los métodos que se usaron en este libro

Si partimos, gracias a la exposición de las partes segunda y tercera, de la situación de tradiciones orales y escritas, de evangelios intracanónicos y extracanónicos, de textos independientes y dependientes, ¿qué método deberíamos usar para centrarnos en esa primera continuación entre los momentos anterior y posterior a la ejecución de Jesús? Habida cuenta de que los evangelios se proclaman abierta y honestamente como escritos desde la fe para la fe por la fe, ¿cómo puedo hacer una reconstrucción histórica sin que se convierta en apologética o en polémica, sin que transforme la historia en teología o vuelva la historia contra la teología? Éste es el problema del *cómo*, del *método*.

Como acabo de indicar, las partes cuarta y quinta son dos eslabones de la misma cadena. La cuarta parte examina el problema de la metodología y después inicia la presentación de mi método interdisciplinar basado en la antropología intercultural. La quinta parte continúa esa presentación, construyendo sobre la base antropológica, primero con la historia judeo-romana y después con la arqueología de la Baja Galilea. En estas dos partes pongo de relieve cómo los tres estratos interdisciplinares se unen en el punto de la urbanización romana y la comercialización rural en la Baja Galilea de principios del siglo I.

La cuarta parte tiene dos capítulos. El capítulo 10 trata sobre la metodología, es decir, sobre la lógica de mi método. ¿Por qué uso este método en lugar de otro? Con el ejemplo que pongo al principio quiero recordar cuál es la naturaleza de un evangelio y la necesidad de que todo método proceda de decisiones sobre la naturaleza de las fuentes. Por último, termino el capítulo con un esbozo introductorio de mi método.

El capítulo 11 establece el substrato básico de ese método interdisciplinar en la antropología intercultural. ¿Qué podemos decir sobre imperios agrarios y sociedades campesinas, sobre clase y género, sobre resistencia y liderazgo, desde la antropología cultural y social? ¿Qué expectativas generales puede establecer la antropología, dentro de las cuales deben ser situadas y procesadas las fuerzas históricas específicas y los descubrimientos arqueológicos individuales?

Una palabra acerca del epígrafe sobre los campesinos italianos de principios del siglo XX: en él se describen sólo los buenos tiempos. No menciona los malos tiempos del hambre y la enfermedad, la invasión y la guerra. Los campesinos judíos que vivieron en los siglos anterior y posterior a Jesús, desde los años 60 AEC a la década de 130 EC, vivieron malos tiempos con más frecuencia que buenos.

CAPÍTULO 10

EL PROBLEMA DE LA METODOLOGÍA

> «Yo pienso que la investigación que quiere ser innovadora no debe estar trabada por normas estrictas y predeterminadas. De hecho, aunque la pretensión proceda de alguien nacido en Hungría, educado en Bélgica y Francia y ciudadano del Reino Unido sólo por naturalización, y pueda parecer por tanto un poco cómica, me ufano de ser un auténtico pragmático británico. La metodología me saca de quicio, irracionalmente sin duda, quizá porque me han tachado más de una vez dogmáticos transatlánticos de llegar ilegítimamente a la conclusión correcta a través de una vía no sancionada por el libro de normas sagrado de mis críticos».
>
> Geza Vermes, *La religión de Jesús el judío*, p. 22

En la sentencia anterior al citado pasaje, Vermes menciona la «etiqueta grandilocuente, pero muy de moda, de *metodología*». No obstante, no hay nada particularmente extraño referente a la metodología, ni en el término ni en el concepto. *Método* es *cómo* se hace algo. *Metodología* es *por qué* se hace de esa manera y no de otra. Metodología es simplemente la teoría o lógica del método utilizado. Es el proceso adecuado normal del discurso público.

Publico obras sobre el Jesús histórico desde 1969. En todo este tiempo he trabajado en dos frentes al mismo tiempo, estudiando tanto materiales como métodos. Sobre los materiales, he estudiado parábolas y aforismos y también evangelios intracanónicos y extracanónicos. Sobre los métodos, empecé con la crítica histórica, después incorporé la crítica literaria y, por último, añadí la crítica macrosociológica para formar un modelo interdisciplinar integrado. Cuando finalmente publiqué *The Historical Jesus* [*El Jesús de la historia*] en 1991, no quise sólo presentar otra reconstrucción de Jesús, sino inaugurar un debate maduro sobre metodología entre mis colegas. No dediqué ningún tiempo a debatir otras visiones sobre Jesús, porque sin metodología, método e inventario, una visión es tan válida como la otra. Si uno escoge lo que quiere, consigue lo que necesita. En la investigación sobre el Jesús histórico todavía no hay un debate serio sobre la metodología, y lo mismo se aplica al nacimiento del cristianismo. Esto no hace que me sienta muy orgulloso de mí mismo ni de mis colegas universitarios. Para que no parezca un tanto exagerado, ofrezco un ejemplo inmediato de cómo se evita el debate metodológico.

En 1994 Bruce Chilton y Craig Evans publicaron un enorme y muy útil estudio sobre la investigación actual en torno al Jesús histórico. Pasó de las 600 páginas y, publicado por Brill de Leiden, cuesta unos 175 dólares. Abarca todos los temas obvios con un análisis muy útil y una documentación muy completa. Abarca todos los temas obvios, excepto uno: no hay ningún capítulo sobre el método o la metodología. No estoy seguro si esta carencia acusa al volumen o a la investigación actual. Después de todo, hay muy pocos estudios metodológicos en la investigación sobre el Jesús histórico que valorar o analizar. Pero, ¿no habría sido mejor dedicar un capítulo a examinar esa carencia?

La necesidad de estratificación

> «¿De qué modo hay que usar los evangelios como fuentes para construir una imagen del Jesús histórico? ... Los evangelios son, literalmente, las voces de sus autores. Detrás de ellos están las voces anónimas de la comunidad que hablan sobre Jesús. Y, encerrada en sus voces, está la voz de Jesús, y también los hechos de Jesús (pues algunos de los relatos eran sobre hechos). La construccion de una imagen de Jesús –que es la cuestión que trata la investigación sobre el Jesús histórico– exige dar dos pasos decisivos. El primer paso es discernir lo que probablemente se remonta a Jesús. El segundo paso es situar este material en el contexto histórico de la nación judía del siglo I».
>
> Marcus J Borg, «The Historical Study of Jesus and Christian Origins», p 144

Si usted y yo quisiéramos debatir sobre la carta de san Pablo a los Romanos, por ejemplo, tendríamos exactamente el mismo texto delante de nosotros. La edición más reciente del *The Greek New Testament* de las Sociedades Bíblicas Unidas, completada con las principales variantes textuales y los juicios del comité de edición sobre esas lecturas divergentes. Y lo mismo pasaría con cualquier otro libro del Nuevo Testamento. El *inventario*, llamémoslo así, ya está establecido y podemos pasar directamente a la *interpretacion*. Podríamos tener, claro que sí, grandes desacuerdos sobre la interpretación, pero al menos discreparíamos sobre el mismo texto. Esa no es –rotundamente *no*– la posición para la investigación sobre el Jesús histórico ni sobre el nacimiento del cristianismo. Hay que hacer hincapié en esta diferencia para comprender la importancia absoluta de la metodología para este especial tipo de estudio.

En el epígrafe anterior Borg resume la perspectiva científica común sobre la estratificación evangélica, que fluye, de hecho, necesaria y legítimamente de la naturaleza misma del *evangelio* como *buena nueva* (una naturaleza examinada ya varias veces). Todos los textos evangélicos, tanto dentro como fuera del canon, combinan tres capas, estratos o voces. El estrato más primitivo es «la voz de Jesús». El estrato intermedio son «las voces anónimas de la comunidad que hablan sobre Jesús». El estrato más reciente son «las voces de los autores [de los evangelios]». Pero las tres voces están integradas juntas como un solo coro. Son

citadas como si todas ellas fuesen la voz del mismo Jesús. Si está interesado en el Jesús histórico, como yo, o en la más primitiva continuación comunitaria a partir de Jesús, como yo, el problema es establecer los estratos específicos apropiados para estos intereses. El desafío del *método* es cómo hacerlo y por qué hacerlo de *esa* manera y no de otra.

No podemos actuar aquí como si todos tuviéramos en nuestras manos o en nuestros despachos el mismo inventario de materiales –el mismo «texto», por así decir–. Y, por supuesto, nuestros resultados y conclusiones serán diferentes cuando comencemos con diferentes bases de datos o inventarios de materiales del primer estrato. Por consiguiente, no tiene sentido que los estudiosos debatan sobre los resultados y la conclusión si no han debatido previamente sobre la teoría y el método. Pongo un ejemplo para que esto no resulte demasiado abstracto.

Imagine que estamos estudiando la pasión del Jesús histórico y su inventario es Marcos 14-15 mientras que el mío es Juan 18-19. (Por favor, disculpe el exceso de simplificación.) Observe cómo estos relatos se diferencian, por ejemplo, tanto al comienzo como al final.

Los dos empiezan en el huerto (Juan) de Getsemaní (Marcos), al otro lado del torrente Cedrón (Juan) en el monte de los Olivos (Marcos). Pero en adelante sus descripciones divergen muy radicalmente, aunque narren los mismos acontecimientos. Me centro especialmente en tres elementos (tierra, copa y huida) para subrayar cómo cada escritor interpreta los mismos detalles de manera diferente.

Tierra

¿Quién cae en tierra? Según Marcos, es el mismo Jesús. Pero según Juan, es la *cohorte* –es decir, toda una tropa de alrededor de seiscientos soldados auxiliares paganos que protegían Jerusalén–encargada de arrestarlo. A este episodio lo llamamos la agonía en el huerto; ahora bien, como indicamos antes, para Marcos hay agonía sin huerto, mientras que para Juan hay huerto sin agonía:

> «[Jesús] ... comenzó a sentir pavor y angustia. Y les dice: "Mi alma está triste hasta el punto de morir ...". Y adelantándose un poco, caía en tierra» (Marcos 14,33-35).

> «Jesús, que sabía todo lo que le iba a suceder, se adelanta y les pregunta: "¿A quién buscáis?". Le contestaron: "A Jesús el Nazareno". Díceles: "Yo soy" ... Cuando les dijo: "Yo soy", retrocedieron y cayeron en tierra» (Juan 18,4-6).

Copa

Tanto para Marcos como para Juan, Jesús, como era de esperar, es obediente a la voluntad de Dios. Pero en Marcos ora para que la copa del sufrimiento pase de él si es posible, mientras que en Juan no hay tal vacilación. Otros pueden tener un problema con ese destino, pero, según Juan, Jesús no lo tiene:

«[Jesús] suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora. Y decía: "¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú" ... Uno de los presentes, sacando la espada, hirió al siervo del sumo sacerdote, y le llevó la oreja» (Marcos 14,35-36,47).

«Entonces Simón Pedro, que llevaba una espada, la sacó e hirió al siervo del sumo sacerdote, y le cortó la oreja derecha. El siervo se llamaba Malco. Jesús dijo a Pedro: "Vuelve la espada a la vaina. La copa que me ha dado el Padre, ¿no la voy a beber?"» (Juan 18,10-11).

Huida

En Marcos todos los discípulos abandonan a Jesús y huyen en medio de la noche. Pero en Juan se retiran por orden de Jesús a fin de cumplir las Escrituras. Y esa orden no se les da a ellos, sino a los que arrestan a Jesús:

«Y abandonándole huyeron todos. Un joven le seguía cubierto sólo de un lienzo; y le detienen. Pero él, dejando el lienzo, se escapó desnudo» (Marcos 14,50-52).

«Les preguntó de nuevo: "¿A quién buscáis?". Le contestaron: "A Jesús el Nazareno". Respondió Jesús: "Ya os he dicho que yo soy; así que si me buscáis a mí, dejad marchar a éstos". Así se cumpliría lo que había dicho: "De los que me has dado, no he perdido a ninguno"» (Juan 18,7-9).

Dos interpretaciones radicalmente diferentes del mismo acontecimiento. Marcos describe al Hijo de Dios casi fuera de control, arrestado en medio de la agonía, el miedo y el abandono. Juan describe al Hijo de Dios controlándolo todo, arrestado en medio de un aura de presciencia, triunfo y dominio.

Muerte

Si pasamos al final de la pasión en Marcos y Juan, encontramos un proceso exactamente igual. El momento es el mismo en los dos, a saber, las últimas palabras de Jesús en la cruz poco antes de morir:

«A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: "*Eloí, Eloí, ¿lemá sabactaní?*", que quiere decir: "*¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?*". Al oír esto algunos de los presentes decían: "Mira, llama a Elías". Entonces uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola a una caña, le ofrecía de beber, diciendo: "Dejad, vamos a ver si viene Elías a descolgarle". Pero Jesús lanzando un fuerte grito, expiró» (Marcos 15,34-37).

«Después de esto, sabiendo Jesús que ya todo estaba cumplido, para que se cumpliera la Escritura, dice: "Tengo sed". Había allí una vasija llena de vinagre. Sujetaron a una rama de hisopo una esponja empapada en vinagre y se la acercaron a la boca. Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: "Todo está cumplido". E inclinando la cabeza entregó el espíritu» (Juan 19,28-30).

En Marcos los presentes confunden las últimas palabras de Jesús, entendiendo «Eloí» en vez de «Elías» y se burlan intentando mantenerlo vivo uno minutos más para ver si el profeta acude a ayudarlo. La bebida es la idea con la que se ríen de él. En Juan, no hay grito de desolación ni burla; la bebida es idea de Jesús y se la dan porque él lo ordena. En Marcos la pasión de Jesús empieza y termina en agonía y desolación. En Juan la pasión de Jesús empieza y termina en control y dominio. Ambos hablan, igual pero divergentemente, para diferentes tiempos y lugares, situaciones y comunidades. El Jesús de Marcos habla a una comunidad perseguida y le muestra cómo morir. El Jesús de Juan habla a una comunidad derrotada y le muestra cómo vivir.

Ninguno de estos relatos es *historia* de lo que realmente sucedió. Los dos son *evangelio*, pero para diferentes situaciones y comunidades. Pero lo que quiero recalcar es esto: si usted y yo estamos examinando la historicidad de la pasión de Jesús, pero usted usa Marcos y yo Juan (cosa que yo no haría), o usted usa los dos y yo ninguno (que es lo que yo haría), no somos sólo barcos que navegan en la noche, sino barcos que navegan en océanos de horas nocturnas diferentes. Tenemos inventarios radicalmente divergentes. Así pues, *el inventario precede a la interpretación* y el *método precede al inventario*. Siempre tenemos que empezar preguntándonos: ¿qué textos usamos para comprender el nacimiento del cristianismo y por qué empleamos esos en vez de otros?

Los criterios no son un método

«La mentalidad semítica subyacente en buena parte de los libros bíblicos no se habría dejado impresionar demasiado por el principio filosófico occidental de no contradicción ... Para la antigua mentalidad semítica, como en nuestros días para la de muchos pueblos del tercer mundo, no representaba un gran problema el principio de no contradicción, por grande que sea el respeto a tal principio en la lógica occidental ... La tendencia de la mentalidad occidental moderna a considerar las cosas desde la coherencia lógica puede ser válida al enjuiciar los escritos sistemáticos de un Spinoza; pero, como he subrayado al comienzo de este capítulo, está fuera de lugar en el caso de un predicador y taumaturgo judío itinerante del siglo I. Nuestra preocupación por el principio de no contradicción seguramente habría suscitado una sonrisa de extrañeza en Jesús y sus oyentes».

John P. Meier, *Un judío marginal*, tomo II/1, pp. 39, 474, 536

John Meier empieza su obra con una lista explícita de criterios primarios que representan su serio intento de emplear un método disciplinado. Meier detalla sus cinco criterios primarios en el primer volumen de su estudio sobre el Jesús histórico (1998:I,184-193) y los resume de nuevo al comienzo del segundo tomo (1999:II/1,32-33). El primer criterio es el de la *dificultad*, que «señala los textos evangélicos que muy improbablemente fueron inventados por la Iglesia primitiva, dado que podían crear situaciones embarazosas o dificultades teológicas a la Iglesia ya durante el periodo neotestamentario». El segundo criterio es el de la *discontinuidad*, que «se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden proceder del judaísmo o judaísmos de la época en que él vivió ni de la Iglesia primitiva». El tercer criterio es el del *testimonio múltiple*, que «resalta los dichos o hechos de Jesús atestiguados en más de una fuente literaria independiente ... y/o en más de una forma o género literarios». El cuarto criterio es el de *coherencia*, según el cual «tienen muchas probabilidades de ser históricos otros materiales que encajan bien en la "base de datos" establecida preliminarmente mediante otros criterios». El quinto y último criterio es el del *rechazo y ejecución*, que «examina la línea seguida por Jesús en su ministerio y pregunta qué palabras y hechos encajan en ella y explican su juicio y crucifixión» (1999:II/1,32-33). Hay que admitir de inmediato que todos estos criterios existen ya desde hace tiempo y su empleo no ha producido ningún consenso en nada. Es probable que este conocimiento anterior haya influido en la manera en que reacciono frente a ellos. ¿Por qué hasta ahora no han servido para crear ni siquiera un vestigio de consenso? La pregunta básica que hago es ésta: una lista de criterios –*cualquier* lista de cualesquiera criterios– ¿representa un método? ¿Son los criterios *lo mismo* que el método? Esta cuestión básica tiene tres partes.

Primero, ¿cómo se basan teóricamente esos cinco criterios? Dos ejemplos. Comencemos por el primer criterio. En Marcos hay mucho material que crea dificultades sobre los discípulos y parientes de Jesús, en el que se incluye, por ejemplo, la negación jurada de Jesús por Pedro en el juicio. Este material ¿es histórico, del tiempo de Jesús, o redaccional, al servicio del propósito de Marcos? En otras palabras, ¿creó Marcos, con intención polemica, esa dificultad para Pedro y los principales discípulos de Jesús? Pasemos al segundo criterio. ¿Cómo sabemos, antes de empezar, que hay una doble discontinuidad entre los judíos y el judaísmo, por un lado, y Jesús y el cristianismo, por otro? ¿No es esto una conclusión en lugar de un criterio? Además, dado que Jesús era judío, cualquier cosa que el Jesús judío dijera e hiciera ¿no estaba ya dentro del (de los) judaísmo(s) de principios del siglo I? Sí, por poner un ejemplo absurdo, Jesús hubiera dicho que Dios tenía dos cabezas, no deberíamos concluir que un Dios de dos cabezas era una opción al menos para una persona dentro del judaísmo del siglo I?

Segundo, ¿cómo están organizados esos criterios desde el punto de vista operativo? ¿Se usa simplemente ahora uno, luego otro; aquí éste, allí aquél? Dejo a un lado el cuarto criterio, porque está subordinado a todos los demás o a algunos de ellos. Si Meier argumentase, por ejemplo, a favor de un inventario primario establecido a partir de materiales que cumpliesen *los cuatro* criterios restantes, tendríamos el comienzo, manifiestamente inexpresivo y mecánico, de un paso de

los criterios al método. Pero con múltiples criterios que operan todos ellos independientemente, resulta demasiado fácil pasar de uno a otro.

Tercero, ¿se pueden usar esos criterios públicamente? Si un grupo de eruditos los aceptase y aplicase a las tradiciones evangélicas, ¿llegarían a presentar un inventario razonablemente común? Si no fuese así (y estoy sugiriendo que *no* llegarían, porque de hecho *no han llegado*), esos criterios son demasiado generales, amplios o vagos para el uso común. En suma, los *criterios*, por muy buenos que sean, no constituyen un *metodo* a menos que estén organizados sobre alguna base teórica en algún sistema operativo que pueda ser usado por todos.

Por último, la debilidad o imprecisión de esos criterios en el nivel metodológico termina por manifestarse en la interpretación de la escatología de Jesús por Meier. Y esta es la crítica más seria que les hago. Pasando hacia atrás y hacia delante de un criterio a otro, Meier concluye que el Jesús histórico enseñó sobre «la venida definitiva, futura e inminente del reinado de Dios», pero también que «*de alguna manera* el reino de Dios estaba ya presente –siquiera de un modo parcial y simbólico– en sus propias palabras y acciones» (II/1,473). La expresión que he escrito en cursiva aparece repetidamente en varias formas: «de algún modo» (II/1,534), «de alguna manera» (II/1,510), «de alguna extraña manera» (II/1,474) y especialmente «en cierto/algún sentido» (II/1,475, 479, 503, 538). ¿No forma parte del trabajo del intérprete definir ese «de algún modo» lo más rigurosamente posible, y no limitarse a repetir, como si la repetición fuera *de alguna manera* explicación?

Es ciertamente posible reconciliar un reino aquí-ahora y todavía-inminente, porque ésta es precisamente la posición de Pablo, y está bien claro por qué se adhiere a ella. Como fariseo, él creía ya en la resurrección general al final de los tiempos y pasó a creer que la resurrección de Jesús había iniciado ese proceso. Jesús es «primicia de los que murieron», como dice en 1 Corintios 15,20; es el comienzo de la cosecha apocalíptica, el principio del fin (pero no el fin mismo). Por la misericordia divina, para dar tiempo al arrepentimiento y la salvación de los gentiles, el *eschaton* no es un repentino instante sino un corto periodo. La teología paulina de un fin ya iniciado, pero todavía no completado, es perfectamente clara y coherente. Entonces ¿cuál es la comprensión que tiene Jesús del fin ya presente pero todavía inminente?

Meier es muy consciente de que la expresión «de alguna manera» no es suficiente y de que debe a sus lectores al menos un intento de explicación. Presenta tres excusas y, en mi opinión, su tono es tan significativo como su contenido, pues se muestra cada vez más beligerante a medida que pasa por esas tres negativas a explicar la escatología de Jesús que viene-enseguida-pero-ya-está-aquí.

Primero, «el reino de Dios que él proclama para el futuro se ha hecho, en algún sentido, ya presente. Cómo sea esto coherente –o si tiene coherencia alguna– con lo que dijo Jesús sobre la inminente llegada del reino sigue siendo una cuestión abierta. Pero ese ulterior problema no debe llevarnos a eliminar o desvirtuar el dato que lo origina, por un afán de sistematización ajeno a las preocupaciones de Jesús» (II/1,503).

Segundo, Meier afirma que Jesús vio una «vinculación orgánica entre su propio ministerio en el presente y la plena llegada del gobierno escatológico de Dios en el futuro». Pero añade: «En mi opinión, esto es cuanto podemos decir al respecto. Ir más allá de esta mínima explicación del reino presente aunque futuro equivale a salirse de la exégesis para entrar en la teología sistemática» (II/1,537).

Tercero, Meier presenta tres veces la excusa o explicación que considero la principal: la disculpa empleada como epígrafe de esta sección. A mi juicio, no solo es poco convincente sino también condescendiente. A continuación ofrezco en un contexto más completo las tres repeticiones. Primera: «Recientemente, algunos críticos han objetado que un reino a la vez presente y futuro constituye una intolerable *contradictio in terminis*. Cabe replicar que la mentalidad semítica subyacente en buena parte de los libros bíblicos no se habría dejado impresionar demasiado por el principio filosófico occidental de no contradicción» (II/1,39). Segunda: «Paradójicamente el reino prometido por él para un futuro próximo estaba ya, de alguna extraña manera, presente en su ministerio. A ciertas mentes modernas tal paradoja puede parecerles una contradicción intolerable ... Para la antigua mentalidad semítica, como en nuestros días para la de muchos pueblos del tercer mundo, no representaba un gran problema el principio de no contradicción, por grande que sea el respeto a tal principio en la lógica occidental» (II/1,474). Tercera y última: «La tendencia de la mentalidad occidental moderna a considerar las cosas desde la coherencia lógica puede ser válida al enjuiciar los escritos sistemáticos de un Spinoza; pero, como he subrayado al comienzo de este capítulo, está fuera de lugar en el caso de un predicador y taumaturgo judío itinerante del siglo I. Nuestra preocupación por el principio de no contradicción seguramente habría suscitado una sonrisa de extrañeza en Jesús y sus oyentes» (II/1,536).

Espero estar tan abierto al misterio y la paradoja como cualquier persona. Un reino de Dios ya-presente y que-viene-enseguida se puede explicar con mucha facilidad, por ejemplo, en el caso de Pablo (como he indicado antes). Éste no es el problema. Pero las variadas excusas de Meier indican que sabe que su reconstrucción tiene un serio problema. Quizás todas esas defensas sean necesarias sólo porque los criterios de Meier no son metodológicamente suficientes para distinguir con precisión entre los diferentes estratos de la tradición. Al final termina reconociendo sinceramente su incapacidad de combinar lo que son estratos no sólo divergentes sino incluso contrarios de la tradición sobre Jesús. Y esto pone de relieve mi desafío. Sin método, no habrá un inventario autocrítico de textos para el nivel del Jesús histórico ni para el nivel de las comunidades más primitivas. Pero con un método adecuado hasta la interpretación de ese inventario será mucho más disciplinada.

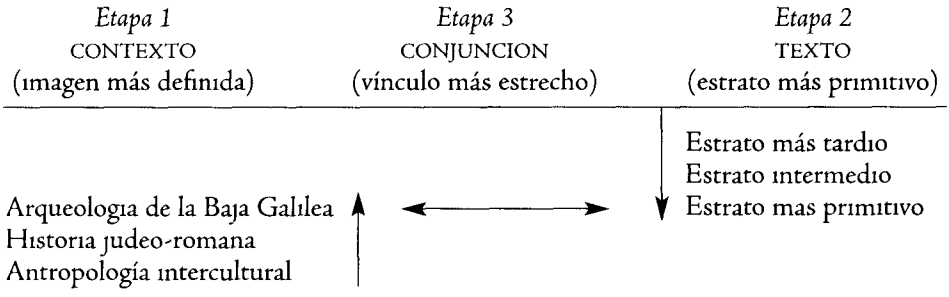
Un método interdisciplinar

«La dura realidad es que no podemos decidir si usamos o no modelos. Más bien nuestra elección está en decidir si los usamos consciente o

inconscientemente ... El beneficio más inmediato otorgado por el uso de modelos interculturales es el de inducir una forma de "choque cultural" en el usuario ... Los modelos deben tener el efecto de ampliar en vez de inhibir el sentido que la persona tiene de lo que es posible en la investigación ... Lo mejor es lo que consigue los mejores resultados de un conjunto de datos específicos para un determinado problema. Los modelos son tan buenos como los resultados».

Thomas F. Carney, *The Shape of the Past*, pp. 5, 16, 37

Primero, mi método es interdisciplinar y aplica la antropología, la historia, la arqueología y la crítica literaria al mismo tema. Segundo, es interactivo, porque implica la interacción recíproca de esas disciplinas entre sí. Tercero, es jerárquico, porque se mueve hacia arriba, por así decir, desde la primera hasta la última de estas cuatro disciplinas. Cuarto, y sobre todo, implica tres etapas que codifico con las palabras *contexto, texto* y *conjuncion*. Por último, mi método no empieza con el *texto* sino con el *contexto*, como se muestra en este esbozo del proceso:



La primera etapa establece la reconstrucción mejor definida posible del contexto. La segunda etapa establece el estrato más primitivo posible de la tradición. La tercera etapa establece el vínculo más estrecho posible entre ese contexto y ese texto. En este libro las partes cuarta y quinta tratan sobre el contexto, las partes sexta a décima sobre el texto y todo el libro sobre su conjunción. Pero primero son necesarias algunas observaciones preliminares.

Contexto

¿Por que empezar con el contexto? La secuencia es crucial, aunque también un poco artificial. Supone, por supuesto, una base general o preliminar texto/contexto. No empiezo, por ejemplo, con el Dublín del siglo XIX como contexto. Sé que no puedo eliminar el texto de mi mente y ni siquiera del contexto. (Sin texto ¿cómo podría siquiera conocer a qué contexto pertenece Jesús?) Pero, por un momento, lo pongo entre corchetes, por decirlo así, y me vuelvo al contexto. La razón principal es que, cuando más tarde aborde el texto, tomaré elementos de sus actuales posiciones contextuales en el *Evangelio Q*, el *Evangelio de Tomas*, Marcos, Juan, por ejemplo, o dondequiera que estén. Tiene que haber algún con-

texto válidamente establecido en el que yo pueda resituarlos o podrían convertirse en palabras y acciones sin significado. Tiene que haber, por último, una interacción de contexto y texto, pero el contexto tiene que estar allí primero.

La pregunta siguiente es *qué* contexto. *Contexto* significa para mí *la reconstrucción mejor definida posible de los años 20 en la Baja Galilea*. No me refiero al mundo mediterráneo en general, al imperio romano en general, al judaísmo en general, ni siquiera al país judío en general. Todo esto es importante pero yo necesito, como contexto, la imagen más detallada disponible de aquel lugar y tiempo específicos.

La última pregunta es *cómo* obtener ese contexto. Yo lo obtengo construyendo tres estratos cada vez más específicos y detallados de datos, uno sobre otro. Pero recuerde que este proceso es interdisciplinar e interactivo. Empiezo con el marco de referencia más amplio y más general proporcionado por la antropología intercultural. Por ejemplo, ¿qué conclusiones ofrece un análisis macrosociológico sobre imperios agrarios y sociedades campesinas vistos a través del tiempo y el lugar? El siguiente paso es situar la historia dentro o encima de ese marco de referencia antropológico general y localizar especialmente los puntos donde los dos estratos se entrelazan mutuamente. Por ejemplo, ¿cómo reaccionó la tradición judía en el país judío frente al imperialismo romano en el siglo I EC? ¿Y cómo concuerda esto con las expectativas de la antropología intercultural o discrepa de ellas? El último paso es situar la arqueología de la Baja Galilea dentro y encima de ese estrato histórico. La arqueología pone el acento en vestigios materiales y la historia hace hincapié en vestigios textuales. Por ello las dejo, deliberadamente, en tensión creativa. Pero una vez más busco sobre todo vinculaciones firmes entre los datos arqueológicos y los datos históricos y antropológicos. Tal vez un ejemplo pueda ayudar, aunque con ello anticipo lo que expondré después.

La antropología intercultural indica que los disturbios y la resistencia de los campesinos aumentan progresivamente a medida que los imperios agrarios incrementan sus actividades de comercialización y toman la tierra de los campesinos (no sólo el excedente campesino). La historia muestra que, en el siglo I EC, el imperio romano estaba experimentando un auge económico (en la medida en que las economías antiguas podían estar en auge) bajo la paz italiana y la prosperidad augustal. Pero la historia también detalla una firme y creciente agitación campesina en la patria judía de aquel mismo periodo. ¿Se debió a la comercialización? Y, por último, ¿había comercialización en la Baja Galilea de los años 20 o esta región era un lugar olvidado y estancado al margen de la prosperidad económica?

El resultado de esta primera etapa, el estadio del contexto, es la *reconstrucción mejor definida posible de finales de los años 20 en la Baja Galilea obtenida por la superposición jerárquica de esas tres disciplinas*. Este proceso, como es natural, permite la inclusión de estratos de disciplinas añadidas, de perspectivas disciplinares divergentes y de interacciones disciplinares diferentes en la investigación futura. Lo que *no* permite es la exclusión de la antropología y la sociología o la evitación de la arqueología.

Texto

No pienso que, después de doscientos años de experimentación, haya ninguna manera, aceptable en el discurso público o en el debate académico, por la que se pueda ir directamente al gran monte de la tradición de Jesús y separar el estrato del Jesús histórico de todos los estratos más tardíos. Puede hacerlo, como hemos indicado antes, quien haya decidido previamente quién fue Jesús. Como es natural, esto funciona, pero no es investigación sino apologética. Recuerde, por ejemplo, el criterio de la *discontinuidad* mencionado antes en el examen de la obra de John Meier. Este criterio supone que Jesús es diferente de todos los demás judíos. Después argumenta que ningún otro judío dijo o hizo alguna palabra o acción específica en el texto. Por tanto, concluye, esa palabra o acción viene de Jesús. Pero esto es un círculo vicioso, no una espiral interpretativa.

No obstante, es posible, con integridad académica, argumentar para descubrir cuál es el estrato discernible más primitivo de la tradición. En efecto, esto es lo que se ha venido haciendo durante los dos últimos siglos de investigación sobre los evangelios. Pero cualquier estratificación de este género supone todo un abanico de decisiones sobre fuentes y relaciones. Alguien puede estar equivocado en una de esas decisiones o en todas, pero lo mismo le puede pasar a su adversario. En cualquier caso, no hay manera de evitar la toma de decisiones y el riesgo de equivocarse. Pero este argumento basado en la estratificación establece una presuposición muy importante. ¿Por qué lo más primitivo y no lo más tardío? ¿Por qué lo más primitivo y no lo más común? ¿Por qué lo más primitivo y no todo? Mi respuesta supone lo que se ha expuesto en la tercera parte. La tradición evangélica, como se desprende del consenso científico general de doscientos años de investigación (presentado en el capítulo 9), es un proceso altamente genético. Por ejemplo, el *Evangelio Q* y Marcos como textos más primitivos reciben un énfasis especial porque quedaron esencialmente absorbidos en Mateo y Lucas. Si todos los evangelios fuesen textos mutuamente independientes, quizás los más primitivos no tendrían ninguna significación.

Conjunción

Este método pregunta, finalmente, si hay un vínculo estrecho entre aquella imagen mejor definida del contexto y aquel estrato más primitivo del texto. Si la hay, ésa es la mejor reconstrucción del Jesús histórico y sus compañeros actualmente disponible. El estrato más primitivo, ¿habla desde y para la situación de los años 20 en la Baja Galilea? Si lo hace, ésa es la mejor reconstrucción del Jesús histórico y sus compañeros actualmente disponible.

Un comentario final. Un modelo es un mapa conceptual, un marco de referencia consciente que, porque *es* consciente, puede ser cambiado, abandonado o sustituido y, como marco de referencia, puede organizar, interpretar e incluso predecir los datos que contiene o imagina. La elección que podemos hacer con los modelos no es si los usamos o no, sino si los usamos de una manera autoconsciente y autocrítica o permitimos que ellos nos usen voluntaria o involuntariamente. El valor de un modelo multicultural, intercultural o comparativo es que nos ayuda a disciplinar la inevitable tendencia a tomar nuestras experiencias perfectamente válidas pero personales y elevarlas con excesiva rapidez al rango de categorías humanas universales.

CAPÍTULO 11

ANTROPOLOGÍA INTERCULTURAL

«Un hecho se impone por sí solo a casi todos los observadores de las sociedades agrarias, en especial a los que las ven con una perspectiva ampliamente comparativa. Este hecho es la *acentuada desigualdad social*. Sin excepción, hallamos acentuadas diferencias de poder, privilegio y honor asociadas con las economías agrarias maduras».

Gerhard E. Lenski, *Poder y privilegio*, p. 222 (las cursivas son suyas)

«Las sociedades agrarias de Lenski ... incluyen sociedades donde los comerciantes se han vuelto tan poderosos que ya no son puramente *tradicionales* sino *comercializados* o más o menos modernos, como el imperio romano tardío ... Distingo los imperios aristocráticos *tradicionales* de las sociedades más o menos "modernas" *comercializadas*, coloniales e industriales».

John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, pp. 20, 21
(las cursivas son mías)

En este capítulo explico el paradigma antropológico fundamental que sostiene mi modelo interdisciplinar. Éste es el primer paso en la primera etapa del método. Consta de tres elementos igualmente importantes: una antropología de clase, una antropología de género y una antropología de resistencia. En mi investigación anterior para *El Jesus de la historia*, usé sólo una antropología de clase, pero es preciso incluir también una antropología de género y una antropología de resistencia. Marianne Sawicki, por ejemplo, ha observado que el modelo de Lenski no dice nada sobre el género (1994a:12 nota 6). Esto es absolutamente correcto; es un modelo para la clase social. Pero yo no quiero perder lo que he aprendido de él (Lenski) al hacer el mismo hincapié en el género (Rogers) y en la resistencia (Kautsky).

Antropología de clase

«Una clase, pues, entendida esencialmente como un determinado tipo de relación, *es* ante todo la expresión social colectiva del *hecho de la explotacion* (y naturalmente de la resistencia a ella): la división de la sociedad en clases equivale, por su propia naturaleza, al modo en que se lleva a cabo la explotación, esto es, al hecho de que las clases acaudaladas vivan de las no acaudaladas Reconozco que el empleo que hago del término "explotación" suele comportar unos tintes peyorativos; pero en el fondo se trata de una expresión "sin valor añadido", cuyo único significado es que la clase acaudalada se halla eximida de realizar el trabajo de producción

gracias a su capacidad de mantenerse a costa del excedente extraído de los productores primarios ya sea por la fuerza, de forma persuasiva o –como suele ocurrir en la mayoría de los casos– por una mezcla de ambos procedimientos».

G.E M de Ste. Croix, «Karl Marx and the History of Classical Antiquity», p 25 [citado en Crossan 2000 78]

Uso el término *clase social* de la misma manera que lo emplea De Ste. Croix en este epígrafe y que lo utilizó Norman Gottwald en el discurso presidencial dirigido en 1992 a la Society of Biblical Literature: «Se puede decir que las clases sociales existen siempre que un grupo social puede apropiarse de una parte del producto del trabajo excedente de otros grupos. En una situación de explotación de este tipo, la riqueza y el poder crecen de manera desproporcionada en manos de aquellos que son capaces de reclamar y controlar lo que otros producen. Los que tienen este poder de decisión económica suelen tener también el predominio político y la hegemonía ideológica» (1993:4).

Mi paradigma básico para una antropología intercultural de clase es lo que llamo el modelo de Lenski-Kautsky. Este modelo combina dos elementos igualmente importantes. Uno es la tipología de las sociedades humanas de Gerhard Lenski, basada en la ecología y la tecnología y que localiza la sociedad agraria en un *continuum* que pasa de las sociedades cazadoras-recolectoras a las sociedades industriales. El otro es la distinción que establece John Kautsky, dentro de las sociedades agrarias de Lenski, entre tipos tradicionales y comercializados (el imperio romano es un ejemplo del segundo tipo). A continuación tomo estos dos elementos uno tras otro, pero antes presentaré una objeción un tanto obvia.

¿Es la elección de este modelo una opción tendenciosa? ¿Hay algún otro modelo que me obligaría a tomar una dirección totalmente diferente? Consideré otro estudio macrosociológico como posible modelo alternativo a la síntesis de Lenski-Kautsky, pero ello no habría cambiado nada significativo en este libro. Tal alternativa es el volumen recientemente reeditado de Shlomo Noah Eisenstadt, *Los sistemas políticos de los imperios*. Eisenstadt se ocupa «de un tipo principal de sistema político, a saber: el de los imperios o Estados burocráticos centralizados históricos», algunos de cuyos «ejemplos más importantes» son los «imperios romano y helénico» (38-39). Pero su estudio se centra en especial en las relaciones políticas entre los niveles superiores de la estratificación social, los niveles inferiores se mencionan casi sólo de pasada. Naturalmente, Eisenstadt sabe que en un Estado como el imperio romano, los «productores agrícolas» se dividen en diferentes estratos: «(1) la aristocracia y la oligarquía rural; (2) campesinos independientes; (3) diversos tipos de arrendatarios y clases rurales dependientes semiserviles dominadas por los señores y la oligarquía rural» (66). Por supuesto, también sabe, por lo que respecta a la estratificación social, que «en el lugar más bajo de la escala social estaban los campesinos» (112), que «numéricamente, los grupos campesinos medios e inferiores eran la parte mayor de la población rural» y que «en el sistema político burocrático histórico, el campesinado soportaba probablemente las mayores cargas de la tributación y de la movilización militar» (281). Sin embargo, en un Índice general extraordinaria-

mente detallado que ocupa las páginas 11-16 de su libro sólo se menciona a los campesinos en una ocasión, bajo el epígrafe «Lugar del campesinado en la lucha política». (Aparecen en el último lugar en una lista de ocho títulos parecidos que describen el «Lugar de» (1) la burocracia, (2) el ejército, (3) la aristocracia, (4) los grupos religiosos y culturales, (5) las elites profesionales, (6) los grupos urbanos, económicos y sociales y (7) la oligarquía rural «en la lucha política» [13-14].) En el cuerpo del libro sólo se dedican al campesinado cinco páginas (281-285). ¿Es esto todo lo que hemos de saber del campesinado, la gran mayoría de la población del mundo en la historia conocida? Pero en la macrosociología de Roma entre los imperios políticos presentada en el libro de Eisenstadt no encuentro nada que discrepe, para mis propósitos, de la macrosociología de Roma entre los imperios agrarios analizada por Lenski o de la macrosociología de Roma entre los imperios comercializados examinada por Kautsky. Por consiguiente, vuelvo a considerar los dos elementos del modelo de Lenski-Kautsky.

Acentuada desigualdad social

La tipología de Gerhard Lenski tiene varias ventajas importantes, especialmente dentro de la matriz de ecología-tecnología de la que forma parte (201-307). Primero, la preocupación primaria de Lenski es el proceso distributivo: quién obtiene qué y por qué, en los diversos tipos de sociedades que el ingenio humano ha concebido. Segundo, la concentración en la manera en que los excedentes materiales son manipulados le permite equilibrar los dos subrayados antagónicos de los análisis funcionalista y del conflicto dentro de las ciencias sociales. Los funcionalistas hacen hincapié en los intereses comunes, las ventajas comunes, el consenso y la cooperación; los teóricos del conflicto ponen de relieve los intereses contrarios, la dominación, la explotación y la coerción. Lenski sintetiza ambos enfoques y ciertamente los dos juntos son más precisos que cada uno de ellos por separado. Tercero, divide las sociedades humanas, en función del criterio de ecología y tecnología, en cazadoras-recolectoras, hortícolas simples, hortícolas avanzadas, agrarias e industriales. Dentro de esta tipología, por ejemplo, el imperio romano fue una sociedad agraria, caracterizada por la rueda, la vela, el arado de hierro, la fuerza animal sometida y utilizada, la metalurgia básica y (según las palabras del epígrafe de este capítulo) la «acentuada desigualdad social» (222). La productividad agrícola aumentó, la apropiación de los excedentes campesinos por la elite aumentó y la desigualdad entre los productores y los tomadores aumentó. Tres rasgos distintivos facilitaron este aumento en la desigualdad social. El primero fue la urbanización: «La pauta normal que aparece en las sociedades agrarias con cierto grado de madurez comprende multiplicidad de centros urbanos bastante grandes y relativamente permanentes» (210 nota 30). El segundo rasgo fue la monetización: «Con el desarrollo de los sistemas monetarios las deudas podían ampliarse y el préstamo de dinero proporcionaba un instrumento más para dominar a los campesinos y separarlos del excedente que producían» (219). El tercer rasgo fue la «escribalización»: «La escritura sirvió también para ensanchar la brecha tradicional abierta entre las clases gobernantes y el pueblo común al introducir una distinción cultural fundamental entre la

minoría ilustrada y la mayoría analfabeta. En las sociedades agrarias la regla era una *alfabetizacion limitada*» (220). Por último, el modelo no se construye deductivamente a partir de presuposiciones teóricas sino inductivamente a partir de estudios históricos y detallados análisis de sociedades empíricas. Son estos cuatro rasgos los que dan al modelo de Lenski su enorme poder descriptivo y persuasivo.

El modelo divide las sociedades agrarias en estratos superiores e inferiores. He aquí las clases propuestas por Lenski a cada lado de esa gran línea divisoria:

El gobernante	
La clase gobernante	La clase campesina
La clase de los servidores	La clase de los artesanos
La clase mercantil	Clases impuras y degradadas
La clase sacerdotal	Los prescindibles (la clase prescindible)

Lenski comenta, a propósito del gobernante y la clase gobernante: «Sobre la base de los datos disponibles, al parecer *las clases gobernantes de las sociedades agrarias probablemente recibieran por lo menos una cuarta parte del ingreso nacional en casi todos los Estados agrarios, y la clase gobernante y el propio gobernante percibieran, juntos, no menos de la mitad del ingreso.* En algunos casos, su renta combinada puede haberse acercado a las dos terceras partes del total» (240). En otras palabras, el 1 o el 2 por ciento de la población percibía entre el 50 y el 65 por ciento de la producción agrícola.

La clase de los servidores estaba formada por aquellas jerarquías militares y burocráticas cuyo propósito primario era sostener y defender a la clase gobernante. Sin la ayuda de los servidores, la minúscula clase gobernante minoritaria difícilmente habría controlado a la gran mayoría que producía el excedente extraído a costa del cual aquella minoría vivía lujosamente. Aunque los servidores representaban sólo alrededor del 5 por ciento de la población, por medio de la espada y la pluma hicieron posible todo el proceso de apropiación de los excedentes. Como colectividad eran indispensables; individualmente eran prescindibles y (aun cuando la pluma fuera más poderosa que la espada) el gobernante y la clase gobernante sólo llegaron a sentirse realmente amenazados por los militares y no por los servidores escribas.

Es probable que la clase mercantil se formara a partir de la clase campesina que ascendía. Los comerciantes, que dependían más del mercado que de las relaciones de autoridad, muchas veces sobrepasaban a los miembros de la clase gobernante para adquirir considerables riquezas e incluso poder. No obstante, aun cuando consiguieran el mayor éxito, ordinariamente su riqueza se solía transformar de nuevo en tierra. Esto significaba que los miembros de la clase mercantil se incorporaban, siempre que era posible, a la clase gobernante. Como consecuencia, los comerciantes nunca llegaron a formar una auténtica clase media en la antiguedad.

La clase sacerdotal, «en modo alguno el menos importante de los elementos privilegiados de las sociedades agrarias», poseía, por ejemplo, el 15 por ciento de

la tierra de Egipto en el siglo XII AEC y el 15 por ciento de la tierra de Francia en el siglo XVIII EC (268-269). Más adelante estudiaré esta clase al analizar la resistencia y su liderazgo.

La clase campesina, la gran mayoría de la población, vivía «en el nivel de la subsistencia, o cerca de él» (282) para que el excedente que les arrebataban pudiera soportar el consumo claramente visible de la elite. Estos desposeimientos podían alcanzar acumulativamente un nivel tan alto como el de las «dos terceras partes de la cosecha total» (278). Pero «las religiones orientales, en especial el hinduismo y el confucianismo, eran compatibles con extremos de explotación de un modo en que no lo eran el judaísmo y el cristianismo; las primeras dejaban a los campesinos más indefensos que las últimas» (288).

La clase de los artesanos «se hallaba constituida en su origen por miembros de las filas de campesinos desposeídos y sus hijos no herederos, y estas fuentes fueron continuamente las que proporcionaron nuevos elementos para aquélla. Ademas, a pesar de la considerable superposición entre la riqueza e ingresos de la clase campesina y la artesana, la renta media de los artesanos no fue, al parecer, tan alta como la de los campesinos» (289). Por lo que respecta a la clase social, los artesanos campesinos eran inferiores, no superiores, a los agricultores campesinos.

Clases impuras y degradadas es el término que usa Lenski para designar a grupos como, por ejemplo, los «intocables» en la sociedad hindú. Estas clases incluían a las personas que, como cargadores, mineros y prostitutas, «sólo tenían para vender sus cuerpos y energías animales y que estaban obligadas a aceptar ocupaciones que pronto las destruían» (292). De hecho, es difícil distinguirlas del grupo inferior siguiente, la clase de los prescindibles, excepto donde realizaban funciones al mismo tiempo «necesarias» e «insalubres u ofensivas», como los curtidores (291).

La clase prescindible es el terrible nombre dado por Lenski a la parte más baja de esta estructura social. «Entre ellos se incluían diversos tipos que iban desde pequeños delincuentes y proscritos hasta mendigos y vendedores ambulantes, así como todos aquellos que se veían obligados a vivir únicamente por obra de su ingenio o gracias a la caridad del prójimo» (292). ¿Por qué era mantenida esta clase y cuál era su propósito estructural en la sociedad? La explicación es tan terrible como el nombre: «A pesar de las altas tasas de mortalidad infantil, la práctica ocasional del infanticidio, la más frecuente del celibato y la mortalidad adulta ocasionada por la guerra, el hambre y la enfermedad, las sociedades agrarias habitualmente producen *mas personas de las que las clases dominantes juzgan provechoso emplear*» (293). ¿Cuál fue el origen de los miembros de la clase prescindible? «Rara vez fueron capaces de mantener matrimonios normales y, a causa del infanticidio, la mala alimentación, las enfermedades y las privaciones, casi nunca se reprodujeron. Sin embargo, las pérdidas que sufrió esta clase por altas tasas de mortalidad quedaron siempre contrarrestadas por una corriente incesante de personas que engrosaban sus filas y que descendían de la clase inmediatamente superior. Estos nuevos miembros eran sobre todo hijos e hijas de campesinos y artesanos pobres que heredaban poco más que la camisa y una bendición paterna» (294). ¿Qué hacían los prescindibles? «Parece lícito decir que la actividad ilegal era la mejor esperanza de quienes caían en esta clase, así como

de los campesinos más pobres» (293). ¿Cuántos eran los prescindibles? «El mejor cálculo ... consiste en que, en tiempos normales, del 5 al 10 por ciento de la población se halló en esta clase deprimida, y la cifra asciende al 15 por ciento en algunas ocasiones y desciende casi a cero en otras» (294-295).

Un último punto. Habrá notado cuánto espacio he dedicado a la clase de los prescindibles. La razón es que esta clase es el precio *sistémico* necesario para mantener el mayor número posible de campesinos en el nivel de la subsistencia. Algunos se elevaban por encima de ese nivel; muchos tenían que caer por debajo de él. Al final de los dos capítulos sobre sociedades agrarias, Lenski añadió «una nota sobre justicia distributiva» (306-307). Cito una buena parte de ella porque indica diferentes formas de mal que, aun cuando están entrelazadas y son interactivas, deben ser distinguidas: «Tomadas en conjunto, las sociedades agrarias dan la impresión de que en ellas prevalece una gran injusticia en el campo distributivo. Como vimos, un reducido número de individuos gozaba de inmensos lujos y consumía en un solo día bienes y servicios suficientes para mantener a gran parte del pueblo común durante todo un año. Al mismo tiempo, a una porción considerable de la población se le negaba los medios para atender a las necesidades básicas de la vida y estaba sentenciada por el sistema social a una pronta muerte. No se necesitaba mucha imaginación para concebir un método de distribución más equitativo. Sin embargo, al introducir en el análisis el factor demográfico descubrimos súbitamente que el problema no fue nunca tan simple como a veces nos parece a quienes vivimos en medio de las comodidades de una moderna sociedad industrial. A pesar de los estragos de la guerra, las hambres, pestes y otros desastres, y a pesar de las influencias del infanticidio, el aborto, la vida monástica y la prostitución, aquellos segmentos de la población que vivían en el nivel de la subsistencia o por encima de él continuaban teniendo más hijos de los que podían emplearse, como no fuese por una constante reducción del privilegio. De esta manera, excluyendo un método eficaz de controlar la fertilidad, que ninguna sociedad agraria descubrió nunca, parece no haber habido ninguna alternativa de la existencia de una clase de prescindibles, por dura que esta enunciación suene a los oídos modernos. Lo más que pudo haberse logrado, en el caso de que la elite lo permitiera, fue la temporaria eliminación de esta clase por el breve lapso que al crecimiento de la población le hubiera llevado eliminar el excedente económico» (306).

Por si todo esto resulta demasiado abstracto, voy a poner un ejemplo tomado de la reciente descripción resumida que Charles Morris presentó de la Gran Hambre de Irlanda en su libro *American Catholic*: «Durante un breve periodo de tiempo a principios del siglo XIX, la vida pudo parecer casi idílica incluso para los campesinos de lengua irlandesa ... La prosperidad irlandesa desencadenó una aterradora explosión de población rural. Entre 1779 y 1841, debido en gran medida a la mejora de la dieta rural, basada en la patata, la población irlandesa creció a un ritmo de un casi increíble 172 por ciento, y la vida de los campesinos irlandeses pasó a estar dominada por la lucha desesperada por un pedazo de tierra donde cultivar patatas ... Cálculos rigurosos indican que entre 2,5 y 3 millones de irlandeses permanecieron en un estado de semi-inanición muchos años antes de la Gran Hambre» (31, 32). Después vino la plaga de la patata a finales

de la década de 1840, los «barcos-ataúdes» que viajaban a Canadá y en los que ordinariamente moría una tercera parte de los pasajeros durante la travesía y otra tercera parte después de la llegada, y la continua inmigración en las décadas siguientes. En vísperas de la Gran Hambre había nueve millones de habitantes en Irlanda. A finales del siglo XIX «la población de Irlanda se estabilizó en cuatro millones, aproximadamente el mismo número que en 1750» (36). El mal *ecológico* no justifica el mal *sistémico* del desgobierno colonial que hizo el desastre inevitable y la restauración imposible. El mal *sistémico* no excusa el mal *personal* de Lord Palmerston of Sligo, que pagó el viaje a la totalidad de sus dos mil campesinos, los arrojó (muchos desnudos, hambrientos y enfermos) en los muelles de New Brunswick y de este modo pudo dedicar de nuevo sus tierras a la producción de pastos y vio cómo se reducían sobremanera sus impuestos de previsión social.

Basándome en todo esto, imagino tres círculos de mal, que van de menor a mayor. El primer círculo es personal e individual. Un ejemplo es el amo que maltrata al esclavo, el dueño que golpea, viola o mata al esclavo. El segundo círculo es estructural y sistémico. Un ejemplo es toda una sociedad cimentada en el trabajo de los esclavos y que considera todo el proceso ideológicamente apropiado y hasta natural. La existencia de este segundo círculo no justifica nada en el primero. El mal sistémico no excusa el mal personal. Pero tampoco la bondad personal borra el mal sistémico. Por muy grande que sea la limosna [*almsgiving*] privada, ésta nunca puede excusar la injusticia pública que la hace necesaria. El tercer círculo es ecológico o cósmico. Es lo que Lenski describió al explicar la clase de los prescindibles. Sin la explotación y la opresión del imperio romano habría habido un desastre ecológico en la cuenca mediterránea. ¿Justifica esto la opresión? Este libro argumentará que Jesús se preocupó principalmente por el mal sistémico, no por el mal individual, pero el tercer espectro del desastre ecológico está siempre presente como trasfondo.

Comercialización agraria

John Kautsky distingue dos subtipos diferentes dentro de los imperios agrarios de Lenski: «Las sociedades agrarias de Lenski ... incluyen sociedades en las que los comerciantes se hicieron tan poderosos que ya no eran puramente *tradicionales* sino *comercializados* o más o menos modernos, como el imperio romano tardío ... Diferencio los imperios aristocráticos *tradicionales* de las sociedades más o menos "modernas" *comercializadas*, coloniales e industriales» (20, 21; las cursivas son mías). Según Kautsky, «la Atenas y la Roma antiguas ... son imperios agrarios comercializados» (25 nota 31).

Acepto la distinción que establece Kautsky entre *tradicionales* y *comercializadas* como una enmienda amistosa al modelo de las sociedades o imperios *agrarios* propuesto por Lenski. Digámoslo sin rodeos: en un imperio agrario tradicional la aristocracia toma el *excedente* del campesinado; en un imperio agrario comercializado la aristocracia toma la *tierra* del campesinado. El primero devora el trabajo y la productividad de los campesinos, el último su verdadera identidad y dignidad. La comercialización empuja un número creciente de campesinos hacia

abajo por la terrible ladera que va del pequeño propietario, pasando por el agricultor arrendatario y el jornalero, al mendigo y el bandido.

En el análisis de los imperios agrarios tradicionales Kautsky repite muchas veces, como si de una definición se tratara, que los aristócratas «viven a costa» de los campesinos (4, 6, 18, 24). Esta es, por supuesto, la comprensión relacional o de interacción apropiada del término *campesino*, que no es simplemente una palabra romántica o nostálgica para indicar «agricultor», y mucho menos un término cortés para indicar «aldeano», «palurdo» o «patán». Un campesino es, dicho llanamente, un agricultor *explotado*. Kautsky no se deja persuadir por pretensiones de mutualidad. Es «una relación muy unilateral: el aristócrata toma y el campesino da ... En general, no hay reciprocidad entre el campesino y el aristócrata» (110, 113). Pero las aristocracias generalmente enmascaran la explotación como reciprocidad, alegando que dan ley, orden, paz y protección a cambio de los excedentes que arrebatan al campesinado. Raramente dicen: «Somos más grandes y más fuertes que vosotros. Por tanto, tomaremos vuestros excedentes e impediremos que otros lo hagan. ¿Hay algún problema?».

La principal ventaja de la distinción de Kautsky tiene que ver con las revueltas, rebeliones, insurrecciones y revoluciones campesinas. Su tesis es que estos incidentes pertenecen mucho más a los imperios agrarios o aristocráticos comercializados que a los tradicionales. En los imperios tradicionales el campesinado y la aristocracia vivían casi en mundos diferentes; aparte del desposeimiento de los excedentes en forma de rentas, peajes, impuestos o exigencias de trabajo, la última casi no interfería en la vida de los campesinos. En los imperios comercializados la incidencia de la resistencia aumenta de manera constante y no es difícil entender la razón. La aristocracia puede aumentar los impuestos sólo hasta cierto punto, puede empujar hacia abajo a los campesinos a los niveles de subsistencia sólo hasta cierto volumen, antes de que tenga lugar una insurrección. Pero ¿y si la aristocracia tomase las tierras de los campesinos y los redujese a arrendatarios o trabajadores en las tierras que antes poseían como herencia familiar? Sería inevitable que no sólo el aumento de los impuestos sino también el aumento del endeudamiento llevara a la expropiación de la tierra en la medida en que los deudores se volvieran insolventes y se extinguiera el derecho de redimir las hipotecas. De ahí la tesis principal y repetida de Kautsky: «Las proposiciones en la literatura que afirman o suponen que las revueltas campesinas ocurrieron y hasta fueron comunes en los imperios aristocraticos son el resultado típico de la incapacidad de distinguir claramente entre los imperios aristocráticos tradicionales y las sociedades sujetas a cierto grado de comercialización ... [pues] tales revueltas estallan sólo como resultado, y presumiblemente como una consecuencia, de la comercialización ... Las rebeliones [campesinas] empiezan a suceder en las primeras etapas de la comercialización ... Parece que estallan al cabo de uno o dos siglos después de la transición del imperio aristocrático tradicional a la comercialización .. [pero] siguen siendo relativamente raras . incluso en las sociedades comercializadas» (280, 281, 288, 289, 291).

La principal señal que el da para este paso de los imperios tradicionales a los comercializados es la enajenabilidad de la tierra. «La tierra se hace enajenable y

una mercancía sólo bajo el impacto de cierto grado de comercialización, como sucedió en Grecia, en Roma, en el imperio chino y en la Europa medieval» (273); y también: «La enajenabilidad de la tierra ... [significa que] pueden aparecer campesinos sin tierra, que dependen de aquellos que adquirieron su tierra y son explotados por ellos ... [como una] consecuencia de la comercialización ... [y esto] es profundamente perturbador para los campesinos antes dedicados a la agricultura de subsistencia en su propia tierra» (291). En un imperio agrario tradicional la tierra es una herencia familiar que debe ser conservada por el campesinado. En un imperio agrario comercializado la tierra es una mercancía empresarial que debe ser explotada por la aristocracia. La comercialización rural, la enajenación de la tierra y el desposeimiento de los campesinos son más o menos sinónimos. Y en la medida en que crecen, también aumentan las incidencias de la resistencia, la rebelión o la revuelta campesinas.

En el funcionamiento equilibrado de un imperio agrario tradicional, los campesinos ven la aristocracia como algo semejante a un mal natural. Sequías e inundaciones, enfermedades y desastres, muertes e impuestos, modo de vida de subsistencia y excedentes arrebatados parecen parte de un ciclo natural que no hay por qué apreciar pero que no se puede cambiar. Naturalmente, un desposeimiento local demasiado brutal podría tener como consecuencia una reacción local igualmente brutal, pero este resultado es en general defensivo y desesperado. Por otro lado, la comercialización deja terriblemente claro que las cosas *pueden* cambiar y, de hecho, cambian *a peor*. Pero entonces los campesinos preguntan ¿si las cosas pueden cambiar a peor, no pueden también cambiar *a mejor*?

Esto explica por qué las reacciones campesinas frente a la comercialización, como observa Kautsky, «se caracterizan también típicamente por el milenarismo y el utopismo e implican trascendentales exigencias de igualdad y el fin de la explotación aristocrática» (308). Los campesinos que han aceptado durante siglos el modo de vida de subsistencia y la enajenación de los excedentes perciben el olor de la ruina en la comercialización y se esfuerzan por obtener no sólo la restauración de la explotación tradicional, sino visiones radicales, utópicas e igualitarias de un mundo ideal. «Sólo los cambios que la comercialización impone a los campesinos les hacen capaces de creer que pueden producir un cambio social. Después de sufrir cambios adversos, pueden exigir otros favorables y éstos podrían ir mucho más allá de la restauración de anteriores formas de explotación hasta llegar a las utopías comunistas» (318). Naturalmente, éstas son visiones de revolución más que de mera rebelión, visiones de un mundo sin ninguna explotación y opresión en vez de una mera restauración de los anteriores y tradicionales niveles de ambas.

Antropología de género

«La sociedad de clases se caracteriza por desigualdades en la producción, la distribución, el cambio y el consumo, aunque estas características no están tan acentuadas como en la sociedad estratificada ... ¿Qué hace que las clases se desarrollen? La existencia de relaciones igualitarias en algunas sociedades excluye la respuesta de la ciencia popular según la cual las

desigualdades proceden de la competitividad de la naturaleza humana ... Una línea de razonamiento seguida por muchos antropólogos afirma que el comienzo de la organización jerárquica debió tener algo que ver con el crecimiento de la población ... Una hipótesis alternativa para el desarrollo de las clases y, en nuestra opinión, la más probable es que el crecimiento del comercio fue un factor decisivo ... Esto no significó la desaparición de las tradiciones igualitarias, paro sí un acceso desigual a importantes recursos que socavaron la estructura económica del igualitarismo ... Los grupos igualitarios de cazadores-recolectores y los horticultores de las aldeas comunitarias se dedicaban todos a alguna forma de comercio, pero el factor decisivo para el desarrollo de las clases fue el punto en que el comercio se hizo suficientemente importante para llevar a la especialización y a la consecuente reorganización de las relaciones de producción».

Mona Etienne y Eleanor Leacock, Introduccion a *Women and Colonization*, p 13

Siempre existe el peligro de que los observadores antropológicos impongan inconscientemente sus presuposiciones culturales sobre la sociedad que están observando y describiendo. Existe también el peligro complementario de que los informantes contribuyan a mantener tales errores respondiendo a quienes les preguntan lo que éstos quieren oír. Si, por ejemplo, antropólogos varones de sociedades dominadas por varones examinan y preguntan sobre las relaciones entre varones y mujeres en otras sociedades, ¿verán y oirán sólo lo que ellos consideran humanamente normativo?

Las mujeres en las sociedades preindustriales

Para discernir ese prejuicio es a menudo necesario leer entre líneas las descripciones masculinas de las relaciones entre varones y mujeres. He aquí dos ejemplos de esa interpretación contraria, los dos sobre los montagnais-naskapi de la Península del Labrador, al este de Canadá, según la cita de Eleanor Leacock (26-27, 39-40).

Los dos primeros informes, uno de la década de 1630 y el otro de la de 1890, respectivamente, están muy de acuerdo a propósito de las tareas realizadas por las mujeres y las consideran trabajo servil:

«Las mujeres ... además del gravoso papel de dar a luz y criar a los hijos, también transportan la caza desde el lugar donde ha sido abatida; son leñadoras y aguadoras; fabrican y reparan los utensilios domésticos; preparan la comida, despellejan la pieza cazada y preparan el cuero como bataneras; cosen las ropas; pescan y buscan mariscos para comer; con frecuencia incluso cazan; fabrican las canoas, es decir, esquifes asombrosamente rápidos, de troncos de árboles; montan las tiendas dondequiera y cuando quiera que se detienen para pasar la noche; en suma, los varones no se ocupan de nada más que de las cacerías más laboriosas y de hacer la guerra ... Sus esposas son vistas y tratadas como esclavas.

Los sexos tienen tareas específicas. Las mujeres realizan el trabajo servil y llevan a casa las piezas cazadas por sus maridos; buscan leña y agua, curten las pieles y con ellas hacen ropas. También levantan las tiendas y tiran de los trineos cuando viajan durante el invierno y, de hecho, realizan la mayor parte del trabajo manual. Son consideradas inferiores a los varones y en la vida social pronto muestran los efectos de las dificultades que sufren»

Hay que comparar estos dos relatos con los dos siguientes, que proceden de los mismos periodos y fuentes. Indican exactitud en la descripción a pesar del prejuicio en la comprensión:

«Las mujeres tienen gran poder ... Un hombre promete algo y, si no cumple su promesa, piensa que está suficientemente excusado cuando dice que su mujer no quería que la cumpliese ... Las mujeres saben lo que tienen que hacer y los varones también; y uno nunca se entromete en el trabajo del otro ... Los hombres dejan la organización de la casa a las mujeres, sin interferir; ellas escogen, deciden y renuncian como quieren sin hacer enfadar al marido. Nunca vi a mi anfitrión preguntar a una joven caprichosa con la que vivía qué pasaba con las provisiones, aunque éstas desaparecían muy deprisa ... La decisión de planes, proyectos, viajes y lugares de residencia en invierno, es casi siempre de la mujer de la casa».

«Un incidente divertido ocurrió no muy lejos del Fuerte Chimo. Una mujer india, enfurecida con su marido, le arrancó la ropa del cuerpo. Después desmontó la tienda de las estacas y lo dejó desnudo. Puso los bienes que ambos poseían en la canoa y remó varios kilómetros río arriba. Él la siguió por la orilla hasta que ella se aplacó y entonces reanudaron sus anteriores relaciones como si nada hubiera perturbado la armonía de sus vidas. El hombre fue tan duramente importunado por sus compañeros que durante muchos días apenas asomó la cabeza fuera de la tienda».

Ahora bien, el problema está precisamente en la expresión «los bienes que ambos poseían». Como comenta Leacock: «Traduciendo el incidente a los términos de la economía política, las mujeres mantenían el control sobre los productos de su trabajo. Estos no eran enajenados y la producción de ropa, abrigo y revestimiento para las canoas por las mujeres les daba un control e influencia prácticos concomitantes, a pesar de las declaraciones formales de dominio masculino que los extraños podían evocar» (40). Si la descripción es exacta, puede ser leída contra las presuposiciones del descriptor masculino e incluso usada para refutarlas.

Las citas anteriores son de un conjunto de estudios feministas sobre las mujeres y la colonización que se centran en sociedades cazadoras-recolectoras pero incluyen también algunos grupos horticultores avanzados. «Ilustran la realidad de la complementariedad mujer-varón», como explican las compiladoras Mona Etienne y Eleanor Leacock, y «documentan el conflicto entre este principio igualitario y la organización jerárquica que la colonización europea provocó en muchas partes del mundo» (10).

Hace unos veinte años Martin King Whyte consignó los resultados de una investigación realizada sobre una muestra controlada de noventa y tres sociedades industriales que empezó «con el objetivo de examinar en un estudio intercultural general cómo una amplia serie de aspectos del estatus de las mujeres con respecto a los varones varía y después tratar de explicar por qué el estatus de las mujeres es superior en algunas sociedades e inferior en otras» (12). Aproximadamente un tercio de esas sociedades preindustriales eran culturas nómadas cazadoras-recolectoras, otro tercio eran «comunidades campesinas dentro de civilizaciones agrarias complejas» y el último tercio estaba entre los otros dos tipos (5). He aquí tres conclusiones principales de ese proyecto de investigación que duró cinco años (167, 170, 172-173).

La primera conclusión niega la pretensión de que la dominación de los varones sobre las mujeres es universal. «No encontramos un patrón de dominio masculino universal, sino mucha variación entre una cultura y otra en casi todos los aspectos de la posición de las mujeres con respecto a los hombres. Nuestros hallazgos nos llevan a dudar que haya culturas en las que las mujeres dominen totalmente sobre los varones ... [pero] hay variaciones sustanciales entre las sociedades con dominación masculina muy generalizada y otras sociedades en las que existe una amplia igualdad e incluso algunos tipos específicos de dominio de las mujeres sobre los varones».

La segunda conclusión niega que haya un estatus único y unitario de las mujeres: «Ya no podemos suponer que exista algo así como *el* estatus de las mujeres desde la perspectiva intercultural. Tampoco podemos suponer que una posición favorable a las mujeres en un área determinada de la vida social se relacione con posiciones favorables en otras áreas. Tampoco podemos buscar *el mejor* indicador del estatus de las mujeres ni *la clave* variable que afecta al estatus de las mujeres ... En otras palabras, cada aspecto del estatus, los papeles y la relación de las mujeres con respecto a los varones debe ser examinado y explicado por separado, a no ser que investigaciones posteriores muestren una realidad intercultural que sea muy diferente de los patrones que hemos descubierto».

La tercera conclusión compara a las mujeres en sociedades preindustriales simples y más complejas y «muestra los resultados más sólidos y más consistentes. En las culturas más complejas las mujeres suelen tener menos autoridad doméstica, menos solidaridad independiente con otras mujeres, más restricciones sexuales desiguales y, tal vez, reciben más miedo ritualizado de los hombres y tienen menos derechos de propiedad que en las culturas más simples. Al mismo tiempo, las mujeres en las culturas más complejas suelen tener más influencia informal y quizás una participación de alguna manera más unánime con los varo

nes ... En general, e incluso admitiendo el hecho de que no todas nuestras medidas tienen implicaciones claras de estatus, la suerte de las mujeres parece algo mejor en las sociedades más simples que en las más complejas de nuestra muestra». La gama preindustrial que va de las sociedades simples a las complejas queda especificada en estas palabras: «Están incluidos tanto los grupos de cazadores sin escritura como las comunidades en imperios agrarios establecidos».

Dado que mis intereses actuales se centran en las mujeres en la Galilea del siglo I –es decir, mujeres en «comunidades campesinas dentro de civilizaciones agrarias complejas»–, me siento llevado a preguntarme qué se puede decir sobre su situación concreta. En otras palabras, ¿cómo se entrecruzan la clase y el género entre sí como variables iguales en el caso específico de las mujeres campesinas?

Las mujeres en las sociedades campesinas

Susan Carol Rogers propuso una teoría de distribución del poder campesino y de diferenciación sexual campesina basada en la experiencia de campo en un pueblo campesino francés durante seis meses en 1971 (con breves retornos en 1972 y 1973) y en la literatura antropológica feminista sobre situaciones similares.

En un primer artículo, en 1975, se centró en dos tipos diferentes de distribución del poder en una sociedad campesina. Uno es abierto, directo, simbólico y formal. El otro es disimulado, indirecto, real e informal.

Rogers argumentó que «aun cuando los varones campesinos monopolizan las posiciones de autoridad y son objeto de la deferencia pública de las mujeres –con lo que, superficialmente, parecen dominantes–, ejercen relativamente poco poder real. Su autoridad es, en gran medida, una autoridad sin poder, acompañada a menudo por una sensación de impotencia, tanto frente al mundo en general como a la propia comunidad campesina. Por otro lado, dentro del contexto de la sociedad campesina, las mujeres controlan al menos la mayor parte de los recursos y las decisiones importantes. En otras palabras, si limitamos nuestra investigación al poder real relativo de los campesinos y las campesinas eliminando por el momento las fuentes de poder del mundo exterior que están fuera del alcance de los campesinos, ya sean mujeres o varones, parece que las mujeres son en general más poderosas. Al mismo tiempo, el poder "simbólico" de los hombres no debe ser subestimado ni puede dejar de ser explicado» (1975:728-729).

Pensemos, por ejemplo, en dos aspectos de la sociedad campesina. Imaginemos que los hombres tienen responsabilidad pública y política y las mujeres tienen responsabilidad privada y doméstica. Ahora bien, las sociedades campesinas no tienen, por definición, poder público y político que los hombres puedan ejercer y la actividad doméstica, lejos de ser privada, «es de primordial importancia económica, política y social, de modo que el poder de la mujer en esta esfera se extiende a la aldea en general» (1975:733). Rogers concluye: «Lo que vemos que opera en la sociedad campesina es una especie de dialéctica, una oposición delicadamente equilibrada de diversos tipos de poder y autoridad: abierto y disimulado, formal e informal, directo e indirecto. Por esta razón, su-

giero que el modelo de un grupo sexual en un papel "primario" o dominante y el otro en un papel "secundario" es engañoso e ignora la complejidad de la situación» (1975:746). Tal vez sea precisamente porque los campesinos tienen relativamente menos poder por lo que las campesinas les conceden deferencia pública y respeto formal. Las campesinas tienen el poder-como-control real. Los campesinos tienen poder-como-estatus «mítico».

Rogers construye un segundo artículo, publicado en 1978, basándose en el primero. Se concentra en dos tipos diferentes de diferenciación sexual dentro de la sociedad campesina. El primero, la diferenciación *comportamental*, tiene que ver con papeles, tareas y responsabilidades específicos de género. Algunas de estas diferencias proceden de la naturaleza, otras de la cultura, algunas proceden de la delicada interfaz entre naturaleza y cultura y la mayoría tienen su origen allí donde la cultura se disfraza de naturaleza. El segundo es la diferenciación *ideológica*, que se refiere no sólo a la separación de papeles y responsabilidades sino, de una manera más profunda, a la separación de los sexos en dos especies casi gemelas. La diferenciación comportamental significa que mujeres y varones tienen tareas diferentes. La diferenciación ideológica significa que varones y mujeres son especies diferentes. Manzanas y naranjas, digámoslo así, son diferentes tanto comportamental como ideológicamente. Entonces, ¿cuál es mejor? Las manzanas, sin duda, piensan que las manzanas son mejores. Las naranjas creen que son ellas.

Rogers propone que la diferenciación sexual *comportamental*, «en la que cada sexo desempeña papeles diferentes, participa en actividades diferentes, etcétera», es «evidentemente universal». No sucede lo mismo con la diferenciación sexual *ideológica*, por la que «hombres y mujeres se consideran fundamentalmente diferentes entre sí, por ejemplo, como entidades o especies separadas. Donde están ideológicamente diferenciados, se espera que cada sexo tenga su propia percepción del universo, los valores, las metas, etcétera (dentro de los valores básicos globales de la sociedad) ... Es decir, las mujeres, por ejemplo, considerarán algunos recursos controlados por los varones relativamente carentes de importancia y valorarán altamente los suyos propios, mientras que los varones mantendrán la valoración contraria»; o «los recursos masculinos pueden ser reconocidos públicamente como los más importantes por ambos sexos y menospreciados en privado por uno de ellos o por los dos» (1978:154-155). Esta distinción es importante porque, en el ideal norteamericano contemporáneo, tendemos a negar la validez de *ambas* diferenciaciones y, por tanto, tal vez no nos preocupemos de distinguirlas o ni siquiera de reconocerlas. Sea como fuere, nos resulta especialmente difícil comprender, por ejemplo, las sociedades donde ambas diferenciaciones están forzosa y abiertamente presentes. Pero el principal interés de Rogers está precisamente en estas sociedades.

Cuando hay una combinación de diferenciaciones comportamentales e ideológicas «es más probable que se dé un equilibrio de poder ... [ya que] los dos grupos ... son percibidos como dos cosas diferentes ... relacionados dialécticamente, a la vez opuestos entre sí e igualmente dependientes uno de otro ... Este primer patrón ... es el más común interculturalmente y en él es más probable que

se dé una relación dominante/subordinado entre los sexos». El segundo patrón implica la diferenciación comportamental sin la ideológica y aquí «una relación jerárquica entre los sexos –con un claro desequilibrio de poder– se hace más probable. Aquí se cree que varones y mujeres son fundamentalmente lo mismo ... Sin embargo, es probable que los recursos controlados por un grupo sean más altamente valorados por ambos. Debido a que el acceso diferencial al control de los recursos no se basa firmemente en una ideología diferencial, la diferenciación comportamental puede ser percibida como injusta, inmoral o ilegal, al menos por el grupo del sexo que no tiene acceso a los recursos altamente valorados» (1978:155-156).

Rogers piensa que esta primera combinación está presente «en las sociedades campesinas europeas tradicionales» y también «en las sociedades precoloniales del África occidental», pero las «pruebas de una transformación del primer patrón en el segundo se pueden encontrar también en esas dos áreas mundiales» (1978:157). El cambio del primer patrón al segundo –es decir, de las relaciones entre varones y mujeres dialécticas a las jerárquicas– estuvo especialmente asociado con «la colonización en el África occidental y con la industrialización en Europa». Obviamente este cambio no fue a favor de las mujeres, pero Rogers hace la misma salvedad muy interesante en ambos casos.

Con respecto a la colonización en el África occidental: «Aunque el crecimiento económico inducido por la colonización al principio inclinó el equilibrio de poder a favor de las mujeres, hay alguna indicación de que con la integración en sistemas económicos más amplios, los hombres dominan y superan a las mujeres en el control de recursos anteriormente femeninos. De esta manera pueden alcanzar una posición más poderosa que las mujeres». Con respecto a la industrialización en Europa: «A medida que la industrialización invade el campo, los campesinos pierden el control de sus recursos o éstos son minusvalorados por el grupo como un todo, con la subsiguiente subida en el valor relativo de los recursos de las mujeres y un desequilibrio de poder que favorece a las mujeres. El control masculino vuelve a la superficie, con nuevos recursos, principalmente los relacionados con la integración en un grupo más amplio» (1978:158-159). *Inicial y provisionalmente*, pues, las campesinas que se enfrentan con la comercialización extranjera o nacional pueden encontrarse ligeramente mejor que los campesinos. Por cierto, éste es el punto donde las antropologías de clase y de género se entrecruzan de la manera más enérgica para mis preocupaciones en este momento. El modelo de Lenski-Kautsky indica que la comercialización (como en el imperio romano del siglo I) es el preludio ordinario a la resistencia y la rebelión campesinas. Pero tanto la colonización como la industrialización son simples formas de comercialización: la primera antigua y moderna, la última un tipo relativamente contemporáneo. Si el análisis de Rogers es correcto, las etapas iniciales de la comercialización colonial en la Baja Galilea, por ejemplo, habrían dejado a las campesinas en una posición provisionalmente mejor que la de los campesinos. Este hecho es muy importante para nuestra comprensión de las campesinas compañeras de Jesús.

Antropología de resistencia

> «Dado que los campesinos tienen una clara percepción de sus relaciones con las elites rurales, no tienen dificultad para reconocer cuándo se les exige cada vez más y se les da a cambio cada vez menos. Así, los campesinos no están sujetos a la "mistificación" sobre relaciones de clase; no necesitan que los extraños les ayuden a reconocer un patrón de explotación creciente que experimentan cada día. Esto no significa que los extraños sean insignificantes. Por el contrario, a menudo son decisivos para los movimientos campesinos, no porque convenzan a los campesinos de que son explotados sino porque, en el contexto de la explotación, pueden proporcionar el poder, la asistencia y la organización supralocal que ayuda a los campesinos a *actuar*. Así pues, es en el nivel de la acción colectiva –no en el de la valoración de relaciones– donde la escala típicamente pequeña de la vida social campesina constituye una desventaja».
>
> James C. Scott, *The Moral Economy f the Peasant*, pp. 173-174

El modelo de Lenski-Kautsky indica que la resistencia campesina aumenta en la medida en que la comercialización rural abusa del modo de vida campesino tradicional, rompe la red de seguridad de las relaciones de parentesco y los contactos en la aldea, y transforma la tierra de la herencia familiar inalienable en mercancía comercial negociable. Pero en ese modelo, y también en las anteriores citas de Eisenstadt (así como en todos los demás antropólogos interculturales que he leído), el problema del liderazgo surge en cuanto se menciona la resistencia campesina. Surge especialmente en forma de liderazgo de clases que están por encima del campesinado, de los «extraños» mencionados en el anterior epígrafe de James C. Scott. En muchos casos, e incluso en casi todos ellos, tales eruditos piensan en revueltas militares y en líderes de las clases aristocráticas o de los servidores disidentes. Pero yo quiero ampliar la cuestión de la resistencia y el liderazgo para incluir la ideología y también el ejército, las situaciones de los escribas y también las militares. ¿Y si sacerdotes, profetas, escribas, burócratas o servidores, actuando institucional o carismáticamente, instigan una revolución *ideológica*? Cuando lea las citas siguientes sobre resistencia campesina y liderazgo externo, no imagine sólo a servidores militares acaudillando ejércitos de campesinos.

Resistencia y liderazgo

Mi primera cita es del mismo Kautsky. «La falta de liderazgo adecuado entre los campesinos de las aldeas tradicionales [es] otra razón para la ausencia de organización y, por consiguiente, de revueltas que, en el mejor de los casos, llegan a unas pocas aldeas vecinas ... Debido a que su ambiente y experiencia son diferentes, las gentes de la ciudad pueden haber desarrollado algunos atributos como, por ejemplo, habilidades de comunicación y organización de desconocidos, y tal vez tengan los recursos materiales necesarios para practicar tales habi

lidades. Para que las insurrecciones se propaguen ampliamente y se mantengan, son necesarias esas habilidades y recursos de líderes externos a fin de vencer el localismo de los campesinos ... Parece que todas las revueltas campesinas que se propagaron más allá de los límites locales en sociedades que experimentaban la comercialización o la modernización llegadas de fuera, lo hicieron bajo un liderazgo no campesino o en unión con movimientos no campesinos ... Si las revueltas campesinas se pudiesen propagar sólo gracias al liderazgo no campesino, entonces la ausencia de tal liderazgo en los imperios aristocráticos tradicionales quizás sea la razón principal de la ausencia virtual de revueltas campesinas que trascendiesen los límites locales en estos imperios. La comercialización y, más recientemente, la modernización llegadas de fuera son seguidas por revueltas campesinas no sólo porque afectan a las condiciones de vida de los campesinos sino también porque crean grupos revolucionarios en las ciudades, ponen a los campesinos en contacto con ellos y los hacen disponibles como líderes de los campesinos» (304, 306).

Esto pone de manifiesto una realidad muy interesante. La comercialización (y todo lo que la acompaña) perturba no sólo la vida campesina tradicional, sino también la vida tradicional en la ciudad e incluso en la capital. ¿Y si, por ejemplo, relativiza la importancia de *nuestros* sacerdotes, niega el valor de *nuestros* templos, cambia la validez de *nuestras* leyes, *nuestras* costumbres y *nuestra* moral? ¿Y si yo fuera un escriba de rango inferior cuyo medio de vida se ha visto amenazado por un cambio en la lengua dominante para facilitar el comercio internacional, un cambio, pongamos por caso, del arameo al griego? Sacerdotes o escribas disidentes pueden convertirse en líderes de campesinos o artesanos disidentes. Y ésta es una combinación más bien peligrosa. Afirma también Kautsky: «Los extraños que pueden formular programas y exigencias de más largo alcance en beneficio de los campesinos, que pueden visualizar la realización de un mundo diferente del que existe, que pueden liderar un movimiento anticipatorio [*proactive*], son ellos mismos producto de la comercialización y la modernización» (309). Éste es un punto muy importante y quiero subrayar sus implicaciones estructurales. Las dislocaciones sistémicas producidas por la comercialización crean un ambiente que lleva a la resistencia o rebelión campesina y proporciona los seguidores disidentes que se convertirán en sus líderes.

La segunda cita es de Eisenstadt. Observemos cómo concibe varias formas de liderazgo de resistencia, aunque sólo sea de pasada: «El campesinado llegó muy raras veces a ser políticamente activo. E incluso cuando llegó a serlo no lo fue por lo general de una manera independiente, sino en unión con otros grupos y estratos, como el ejército o los movimientos religiosos ... Los campesinos con frecuencia tomaron parte en rebeliones y a veces las iniciaron, bajo la dirección de alguien de ellos o de dirigentes burócratas, de la oligarquía rural o de religiosos desvinculados» (282-283). Una vez más la peligrosa combinación está formada por un campesinado desvinculado con un liderazgo que no proviene de sus filas sino de servidores desvinculados, ya sean escribas o sacerdotes.

La última cita se toma del estudio clásico de Eric Robert Wolf sobre los campesinos: «A diferencia de otras formas de organización, la emergencia de un mito común de justicia trascendental con frecuencia puede impulsara los campesinos

a la acción; pero les facilita sólo una visión común, no un marco de organización para la acción. Mitos como el aludido unen a los campesinos, pero no los organizan. Si algunas veces bandas de campesinos se alzan y cruzan los campos como una avalancha, esas fuerzas pronto se agotan y se disuelven, como una avalancha también, si un jefe dotado no les llega de fuera» (141-142 [trad. revisada]).

Todas las citas anteriores se centran en el modo en que la resistencia o revuelta campesina puede estallar y salir fuera de los límites locales y regionales, por lo general bajo un liderazgo no campesino.

Interludio para un ejemplo

Para que estas múltiples citas no resulten demasiado abstractas, me detengo a fin de poner un ejemplo concreto de aquello sobre lo que hablan. Quiero añadir que no veo nada románticamente maravilloso en la revuelta campesina ni en el terrorismo rural. Pero tampoco veo nada románticamente maravilloso en la explotación imperial que provoca tales actos. La brutalidad engendra brutalidad.

El ejemplo está tomado del fascinante estudio de Michael Beames titulado *Peasants and Power*. Este caso se sitúa en la Irlanda de principios del siglo XIX, en las décadas que van del final de las guerras napoleónicas al comienzo de la Gran Hambre. En aquellos años se produjo «un proceso gradual por el que las presiones externas forzaban a los campesinos irlandeses a quedarse con posesiones cada vez menores y más inseguras, con la eventual amenaza de descender a la capa más baja del proletariado rural», a la mendicidad y/o al bandidaje (127). Esa presión externa era la comercialización y la especulación con la tierra. «Los "especuladores" veían la tierra como una mercancía para ser adquirida y mantenida según criterios comerciales. Los *whiteboys* [rebeldes rurales], por otro lado, la veían no sólo como un medio esencial de subsistencia, sino también como el recurso en el que se basaban las relaciones sociales campesinas y, por tanto, como algo sobre lo cual el campesinado tenía derecho a ejercer control» (137-138). La respuesta a esa presión externa, en todo el país, fue el terrorismo rural en el que estuvieron involucrados varios grupos con diferentes nombres en diferentes lugares; pero el término *whiteboys* se convirtió en el nombre genérico para designar la resistencia violenta que implicaba, primero, advertencia o amenaza y, después, si esto fallaba, el incendio premeditado o el asesinato.

En aquellos años Irlanda era una parte legalmente constituida de Gran Bretaña; por ello fueron nombradas varias comisiones británicas para resolver la situación. Tenemos los testimonios de diversos individuos que testificaron acerca de esos acontecimientos y podemos escuchar actualmente las voces de los propios campesinos. Las siguientes declaraciones de tres personas diferentes (registradas por la *Royal Commission to Inquire into the Condition of the Poorer Classes in Ireland* en 1836 y citadas en Beames [126-127]) dan una idea de su sentimiento de atropello moral:

> «[*Trabajador del condado de Galway llamado Ward:*] Y es eso lo que perturba a los hombres y los vuelve contra la ley, cuando se ven a sí mismos, y a los que están con ellos, sin rumbo en el mundo; eso es lo que lleva a los "terries" [*whiteboys*]

al campo. Cuando han tomado mi tierra, pueden tomar también mi vida; ¡de qué sirve una existencia sin un lugar! [es decir, una propiedad].

[*Un trabajador del condado de Galway llamado Byrne*:] Hace unos tres años un hombre que mantenía una granja desde hacía ocho o nueve años, y había pagado el alquiler hasta el último cuarto de penique, fue expulsado, aunque ofrecía el mismo alquiler que el hombre que lo sustituyó. Llegaron los "terries" [*whiteboys*] (venían de Clare para vengarse) e hicieron jurar al recién llegado que renunciaría a la tierra; éste no cumplió su juramento; al cabo de una semana llegó un hombre a mediodía; mandó llamar a Flanagan, que estaba en casa, y cuando salió a su encuentro, donde estaban tres o cuatro de sus trabajadores, el extraño sacó una pistola y le disparó.

[*Un arrendatario desposeído del condado de Queen*:] Cuando se ven empujados a semejante desesperación, los pobres prefieren perder la vida antes que someterse en silencio a ser expulsados de sus tierras, pues no tienen otro medio de vida y, si renuncian a su tierra, se convertirán en vagabundos hambrientos por el mundo, ya que sus parientes y antiguos amigos les darán la espalda, considerándolos un estorbo; cuando el arrendatario pobre expulsado recurre a ellos y les cuenta su desdicha, hacen oídos sordos a su petición, excepto para apremiarlo a que se vengue de sus opresores».

Ni que decir tiene que el gobierno sabía exactamente lo que estaba en juego en esta resistencia –especialmente en las reivindicaciones morales de justicia social por parte de los campesinos–. Lord Norbury, por ejemplo, lo había explicado con admirable claridad veinticinco años antes, según la cita de Beames (138):

«[El principio del *laissez-faire* en la economía] es el primer principio en un país comercial y la primera consecuencia de la prosperidad nacional es que la propiedad debe permanecer en un estado de transferencia y circulación perpetua. Ninguna legislatura, por mucho vigor o poder que haya tenido, ha sido jamás lo bastante osada o fuerte como para tratar de detener este progreso natural, o de impedir este movimiento perpetuo en la gran máquina de la sociedad humana; y lo que al más sabio de los hombres y al mejor de los gobiernos les haría temblar al emprenderlo como practicable, y lo rechazarían como indeseable, esos legisladores del populacho y reformadores bandidos lo anuncian como ley de su asociación, y fuerzan la observancia de esa ley por la tortura y el asesinato. La tierra, dicen ellos, nunca se alzará y la propiedad nunca cambiará de dueño. Sus órdenes se dirigen igualmente a todas las filas: a los ricos y a los pobres».

Una aristocracia para la cual la tierra es una mercancía empresarial choca feroz y profundamente con un campesinado para el cual la tierra es un medio de vida no enajenable.

Dado ese choque en la Irlanda de principios del siglo XIX, ¿quién ofreció liderazgo a los campesinos en aquellos años de terrorismo rural? Ni los aristócratas disidentes, ni la oligarquía rebelde, ni el clero recalcitrante, sino los maestros rurales, los cuales, en aquellos días, eran maestros «al aire libre», esto es, enseñaban a cielo descubierto. Cito de nuevo un texto de Beames (61):

> «Los maestros "al aire libre" eran independientes del control del Estado, de la Iglesia o de los hacendados rurales; confiaban en el apoyo y la buena voluntad del campesinado. Hasta cierto punto el "pueblo" controlaba su propia educación ... Que estos maestros participaran o no realmente en los movimientos de los *whiteboys* es quizás menos importante que el hecho de que proporcionaron una perspectiva alternativa, una fuente de autoridad y educación para el campesinado diferente de la del propietario, el sacerdote y el pastor. Dado su estrecho compromiso con la comunidad campesina, y su dependencia de ella, parece muy probable que actuaran como catalizadores para la articulación de las querellas de los campesinos. Su contribución al movimiento de los *whiteboys* debió ser, al menos, enseñar a escribir a los autores de cartas amenazadoras».

Aunque fuese un maestro «al aire libre», e incluso recordara la tradición celta del poeta-sabio itinerante, y ocupara una posición bastante baja en la clase de los servidores, la combinación de maestro disidente y campesinos disidentes es siempre peligrosa, especialmente en el nivel ideológico.

La clase sacerdotal revisada

A la luz de estas consideraciones sobre el liderazgo, vuelvo a analizar de una manera más detallada lo que Lenski dice sobre la clase sacerdotal. Este examen sirve para concluir este capítulo sobre la antropología intercultural y para crear un estrecho vínculo con el capítulo siguiente sobre la historia judeo-romana.

La división que Lenski establece entre la clase de los servidores y la clase sacerdotal tiene que ser reconsiderada para usarla en el presente estudio. Las razones son internas y externas. En el lado interno, hay una ligera pero significativa advertencia de dificultad al pasar de la descripción que hace Lenski de esas clases en su texto a la representación de ellas en su modelo visual. En la descripción aparecen claramente diferenciadas una de otra: «la clase de los servidores» (255-260) y «la clase sacerdotal» (268-278), pero en el modelo aparecen juntas como «servidores y sacerdotes» (296).

En el lado externo, investigadores recientes del cristianismo más primitivo, que usan la clasificación de Lenski, parecen haber advertido este mismo problema. En 1991 David Fiensy adaptó el modelo de Lenski a «la estructura social de Palestina en el periodo herodiano». El diagrama de Fiensy sitúa a las familias de los sumos sacerdotes en la clase gobernante y a los «administradores, recaudadores de impuestos y burócratas gubernamentales» en la clase de los servidores (158). Esta adaptación se acepta, con porcentajes de población añadidos, en la

edición que Dennis Duling hizo en 1994 de la introducción al Nuevo Testamento de Norman Perrin (56). Parece que la clase sacerdotal de Lenski ha desaparecido (excepto, naturalmente, para aquellos pocos aristócratas sacerdotales que estaban en el pináculo del poder dentro de la clase gobernante). Pero, en ese proceso de evolución, se perdió algo más importante que una categoría. La clase sacerdotal, tal como la definió Lenski, perdió la capacidad de iniciar una revuelta ideológica contra la aristocracia y la monarquía en nombre de la misma divinidad.

Es necesario considerar con todo detalle lo que Lenski quiere decir con clase sacerdotal: «Hablando estrictamente, este término se refiere sólo a quienes mediaban en las relaciones entre Dios, o los dioses, y los hombres a través del cumplimiento de ritos sacrificiales. No obstante, emplearé el término de modo más lato, para incluir en él a los monjes, ministros, rabinos, imanes y todos los otros dirigentes religiosos cuyo medio de vida y estatus social dependían, de modo primordial, de la posición que ocupaban en el sistema religioso. La naturaleza de la clase sacerdotal variaba en forma considerable de una sociedad agraria a otra ... Por todas estas variaciones, resulta muy peligroso generalizar acerca del papel de la clase sacerdotal. Hasta es posible que la naturaleza de esta clase fuese la característica variable más importante de las sociedades agrarias, cuando se la considera desde el punto de vista del proceso distributivo» (268). En otras palabras, la clase sacerdotal incluía a todos aquellos que, de manera institucional o carismática, oficial o popular, reivindicaban autoridad y liderazgo *religioso* en una sociedad agraria. ¿Por qué es la clase sacerdotal tan heterogénea y difícil de clasificar incluso en una generalización tipológica?

Por un lado, era muy ventajoso para el gobernante y la clase gobernante que la clase sacerdotal legitimara su autoridad «para separar al pueblo común de la mayor parte de lo que producía» (271) y era muy ventajoso para la clase sacerdotal que las elites políticas protegieran sus derechos, embellecieran sus templos e incluso pagaran sus salarios. Por otro, siempre estaba presente «el hecho de la autoridad dividida» (273). Ésta es la raíz del problema. La clase sacerdotal pretendía cumplir un mandato divino aun sin ningún uso de la fuerza, la coerción o la violencia; y el gobernante o la clase gobernante, aun cuando también pretendían cumplir un mandato divino, lo hacían teniendo siempre el ejército preparado. Sin que importe cuánto puedan diferenciarse las sociedades agrarias al afrontar esta división (e incluso en su intento de negarla totalmente –por ejemplo, con gobernantes sacerdotales o Estados-templo–), ésta siempre está presente, como una falla gigante en la estructura de la autoridad. Y es en esas fallas donde tienen lugar los terremotos.

Así pues, para Lenski, la clase sacerdotal, a diferencia de la clase de los servidores, no se define por el servicio al gobernante o a la clase gobernante, sino por el servicio al mandato divino o trascendental que pretenden tener y cumplir. Pero ¿y si el mandato divino implica la solicitud por la justicia social y la compasión humana? Sin negar en modo alguno hasta qué punto la clase sacerdotal se vio asimilada o desacreditada incluso en las tradiciones que reconocían ese man-

dato, Lenski afirma que esos dirigentes religiosos «desempeñaron un papel único entre las clases privilegiadas de las sociedades agrarias. En un tipo de sociedad en la cual los poderosos veían producirse una derivación en masa de mercancías y servicios desde la mayoría hacia la minoría, algunos miembros de la clase sacerdotal se ingeniaron para retardar este movimiento y aun para estimular un pequeño flujo en la dirección opuesta. *A este respecto, la clase sacerdotal tendía a funcionar como preservadora de la antigua ética redistributiva de las sociedades primitivas, donde la acumulación de bienes en manos privadas había servido más como una forma de seguro comunal que de propiedad privada.* La extensión en que la clase sacerdotal desempeñó esta importante función varió de modo considerable de una religión a otra y, dentro de las religiones, de un siglo a otro y de una zona a otra. De todos los factores determinantes de esta variación, el más importante parece haber sido el contenido real de una religión y el grado en que creía que Dios se interesaba por la justicia social» (277-278). La clase sacerdotal significa liderazgo *religioso*, ya tratemos con sacerdotes o profetas, visionarios o maestros, individuos institucionales o carismáticos, personajes oficiales o populares –*mientras la autoridad reivindicada sea trascendental o divina.*

La clase sacerdotal de Lenski abarca a todos aquellos que se presentan como dirigentes religiosos en una sociedad agraria, a todos aquellos cuya reivindicación de autoridad no dependa intrínsecamente de la clase gobernante o del gobernante, a todos aquellos cuya lealtad a la explotación aristocrática es siempre un poco sospechosa (al menos en una sociedad en la que religión se interesa por la justicia social). Por consiguiente, en la patria judía del siglo I, saduceos, fariseos, esenios, Juan el Bautista y Jesús pertenecieron a la clase sacerdotal de Lenski –un resultado tan confuso que a todas luces es necesaria una clasificación modificada.

Mi propuesta es mantener el término *clase de los servidores* –ya que, en general, el papel de los servidores es sostener a la clase gobernante–, pero considerando tres grupos dentro de ella. (Observe, en los tres casos, la ambigüedad exigida por ese apoyo a los poderosos: si la clase gobernante necesita a la clase de los servidores, ¿por qué los servidores no son los gobernadores?) El primer subgrupo es el de los *servidores militares*, que incluye a todos los expertos en violencia, que van desde el ejército, pasando por la policía, a los que imponen la ley. El peligro ligado a este grupo es evidente: ¿y si se revelan o intentan usurpar las prerrogativas gubernamentales? Pero, naturalmente, si lo hacen, también tienen que revelar la fuerza y la coerción manifiestas que sostienen todo el sistema, sea cual fuere su justificación moral. El segundo subgrupo es el de los *servidores religiosos*, que incluye a todos los expertos en teología y que va de los sacerdotes a los profetas, de los ministros ordenados a los carismáticos populares. También aquí el peligro es obvio: ¿y si, en nombre de su poder sagrado, se vuelven contra el gobernante y la clase gobernante? ¿Qué decir de una lealtad dividida entre el cielo y la tierra o, en la idónea expresión de Lenski, del «hecho de la autoridad dividida» (273)? El tercer subgrupo es el de los *servidores escribas* que incluye a todos los expertos en lectura y escritura o en contabilidad y que va de los burócratas a los maestros de

la ley. Cualquier peligro que venga de ellos surgirá probablemente en conjunción con uno de los otros dos subgrupos –naturalmente, a menos que se muevan para reivindicar el estatus de servidores militares o religiosos por derecho propio.

El propósito de estas modificaciones no es establecer pequeños compartimentos taxonómicos, sino enfatizar la ambigüedad estructural, primero, de toda la clase de los servidores como tal y, segundo, de los subgrupos militar, de los escribas y religioso que siempre interactúan dentro de él. En todo esto estoy principalmente interesado en las fallas sistémicas y, de manera especial, no quiero perder el énfasis que Lenski da a las fallas dentro de lo que él llama la clase sacerdotal. Él mismo observó que «en muchas ocasiones, sobre todo en la tradición judeo-cristiana [*Judaic-Christian*], aunque no sólo en ella, la clase sacerdotal se opuso a la tiranía y la injusticia y apoyó las necesidades e intereses de los elementos más débiles de la sociedad», y lo hizo por «la tradición corporeizada en las religiones occidentales de que Dios es, por encima de todo, un Dios de justicia y de que sus terribles poderes se utilizarán para castigar a los injustos» (274-275).

Una última cuestión. Éste es otro caso en el que el modelo de Lenski-Kautsky y el modelo de Eisenstadt están totalmente de acuerdo, pero como de costumbre éste es mucho más general que aquél. Eisenstadt observa: «En la mayoría de las sociedades estudiadas los sistemas de valores de las religiones más importantes estaban suficientemente diferenciados para contener un fuerte ingrediente de orientaciones universalistas o trascendentales o de ambas. Constituían así fuentes potenciales de orientaciones autónomas, de cambios y de disidencias ... La predilección latente por el cambio que caracterizaba a algunas de las instituciones, órdenes y grupos religiosos explicaba su frecuente participación en los movimientos políticos y sociales "radicales"; por ejemplo, en levantamientos campesinos y en movimientos y conspiraciones urbanos» (260-261). Un mandato trascendente suele servir para justificar una situación política o social, pero también puede volverla del revés. El clero y la aristocracia, no importa cómo sean llamados, diferenciados o combinados, representan fuentes divergentes de poder y esta falla social no puede ser eliminada sin la erradicación de la religión o de la política. Probablemente ni siquiera entonces.

Quinta Parte

Historia y arqueología

«Los Estados, las Teocracias y los Ejércitos organizados son, naturalmente, más fuertes que el desunido pueblo de los campesinos. Éstos deben, por tanto, resignarse a ser dominados, pero no pueden sentir como propias las glorias y las hazañas de una civilización que les resulta radicalmente enemiga. Las únicas guerras que han afectado a sus sentimientos son las combatidas para defenderse contra esa civilización, contra la Historia y contra los Estados, la Teocracia y los Ejércitos. Son las guerras combatidas bajo sus negros estandartes, sin orden militar, sin arte y sin esperanza: guerras desdichadas y destinadas siempre a ser perdidas; feroces y desesperadas guerras, tan incomprensibles por parte de los historiadores ... Pero [el mito de los bandidos] es algo que afecta a sus sentimientos y forma parte de su vida, es algo así como el fondo poético de su fantasía, en su oscura, desesperada, negra epopeya. También hoy su apariencia recuerda la antigua imagen del bandido: oscuros, cerrados, solitarios, ceñudos, con el sombrero y el traje negros y, en invierno, las capas; siempre armados, cuando van por los campos, con la escopeta o las hachas. Tienen el corazón tranquilo y el ánimo paciente. Siglos de resignación pesan sobre sus espaldas, así como el sentido de la vanidad de las cosas y de la fuerza del destino. Pero cuando, después de infinita paciencia, se toca el fondo de sus seres, brota un elemental sentido de justicia y de defensa; es entonces cuando su rebelión no tiene límites ni conoce medidas. Se trata de una rebelión deshumana, que no parte sino de la muerte y que no conoce más que la muerte, donde la ferocidad nace de la desesperación. Los bandidos defendían, sin razón y sin esperanza, la libertad y la vida de los campesinos contra el Estado y contra todos los Estados. Para su desventura, son inconscientemente los instrumentos de esa Historia que se desarrolla al margen de ellos y contra ellos; defendían una mala causa y por eso fueron exterminados. Pero con el bandolerismo la civilización campesina defendía su propia naturaleza contra esa otra civilización que se le opone y que, sin comprenderla, la domina eternamente. Por ello, de una forma instintiva, los campesinos ven en los bandidos a sus héroes. La civilización campesina es una civilización sin Estado y sin Ejército; sus guerras no pueden ir más allá de estos amagos de revueltas; y son siempre, por fuerza, desesperadas derrotas. Pero, a pesar de ello, esa civilización continúa eternamente su vida, y ofrece a los vencedores los frutos de la tierra, e impone sus medidas y sus dioses terrestres y su lenguaje».

Carlo Levi, *Cristo se paro en Eboli*, pp. 163, 165-166

La conclusión general de la cuarta parte fue que las dislocaciones campesinas creadas por la comercialización rural aumentan la posibilidad o inevitabilidad de la resistencia, la rebelion y hasta la revolución. Basada directamente en esa cuarta parte anterior, la quinta parte considera la tradición judia y la historia romana en una confrontación en ese punto exacto de comercialización rural incipien-

te en el siglo I. ¿Qué sucede cuando la urbanización romana y su concomitante ruralización llegan finalmente a la Baja Galilea?

La quinta parte tiene dos capítulos. El capítulo 12 examina por qué se deterioraron tanto las relaciones entre la política imperial romana y la religión judía tradicional en los doscientos primeros años de su interacción. Las tradiciones constitutivas del judaísmo presentaban a un Dios de justicia y derecho en una relación de alianza con un pueblo de justicia y derecho bajo una ley de justicia y derecho en una tierra de justicia y derecho. Ese Dios no *podía* ser otro y ese pueblo no *debía* ser otro. La Ley de Dios no era sólo una cuestión de voluntad divina o de mandato divino, sino de naturaleza divina y de carácter divino. En la ley sagrada, en la crítica profética y en la sabiduría de los escribas, este Dios se oponía a la opresión y la explotación, al endeudamiento, la esclavitud y el desposeimiento, a todo lo que incrementase la desigualdad y destruyese la igualdad. La tierra, como base de la vida, no era sólo una mercancía para la normal manipulación empresarial: la tierra pertenecía a Dios; los miembros del pueblo de Dios eran todos arrendatarios de la propiedad divina. Entonces apareció el imperialismo romano, que se adueñaba de la tierra para la explotación comercial y la expansión territorial. Era de esperar que la tradición judía chocara con esa política romana. Y chocó no sólo porque los campesinos ordinariamente resisten contra la comercialización rural, sino también (y especialmente) porque los campesinos judíos tenían una larga y sagrada tradición de esa resistencia.

El capítulo 13 sitúa el estrato tercero y último en mi modelo interdisciplinar del contexto. Supuestos los estratos antropológico e histórico, queda todavía otra cuestión: ¿era Galilea simplemente un lugar apartado del imperio romano sin valor para la urbanización o la comercialización? La arqueología indica con precisión lo que sucedió en la Baja Galilea en los primeros veinte años del siglo I EC. Herodes Antipas trató de urbanizar la Baja Galilea como su padre, Herodes el Grande, había hecho antes en Judea y Samaría. La reconstrucción de Séforis y la creación de Tiberíades representaron centros para la comercialización rural y, con su llegada, la antropología, la historia y la arqueología se unieron en el punto exacto donde se podía esperar resistencia. El tiempo y el lugar estaban preparados para el movimiento del bautismo en el Jordán de Juan y el movimiento jesuano del reino de Dios.

CAPÍTULO 12

HISTORIA JUDEO-ROMANA

«La noción de justicia social estaba profundamente arraigada en los mandamientos y en la ley oral según se habían desarrollado a lo largo de mil doscientos años, cualesquiera que fueran las diferencias de interpretación entre los judíos, diferencias que solían derivarse de las distintas clases originarias de los intérpretes ... El problema básico de valores y prácticas morales que el pueblo judío había desarrollado a lo largo de los siglos y su estrecha unión de moralidad e identidad común produjeron una conciencia nacional que superaba en mucho a la de sus vecinos en solidaridad y raíces. Además, una parte importante de la legislación judía reglamentaba asuntos tan vitales como el gobierno local, la esclavitud, la propiedad de la tierra, los cultivos, el sábado, las deudas y las contribuciones para el santuario central –y todo ello tenía implicaciones económicas ... Merece la pena mencionar que la resistencia organizada que llegó a ser la fuerza impulsora de la revolución judía de 66-74 tuvo su origen en una concepción fuertemente religiosa y ética –que la tierra pertenecía a la divinidad–: la primera declaración de fe protestante. Esta fe evocaba la resistencia a una situación económica injusta, y la resistencia intensificaba la confiscación, el desahucio y el aumento de los sin tierra, que formaban la mayor parte de los movimientos de resistencia activa».

Shimon Applebaum, «Josephus and the Economic Causes of the Jewish War», pp 237-238, 256-257

La expresión *judeo-romana* en el título de este capítulo no es exactamente común. Pero en este examen quiero centrarme lo más posible en la interacción entre el imperialismo romano y el judaísmo tradicional en la nación judía. El trasfondo general es el mundo helenístico, el cosmopolitismo cultural y el internacionalismo económico que resultaron de las conquistas del Mediterráneo oriental por Alejandro a finales del siglo IV AEC. Pero aquí me centro especialmente en las relaciones judeo-romanas en la tierra judía.

Esta tierra estaba bajo dominio imperial pagano desde el siglo VI AEC. Los romanos no eran sus primeros soberanos imperiales. Entonces ¿dónde estuvo el grave error en las relaciones entre la política romana y la tradición judía? Piense en los siguientes números redondos: en los primeros cuatrocientos años de control extranjero, bajo el imperio persa y sus sustitutos griegos, sólo hubo una revuelta, al final de este periodo. Pero en los primeros doscientos años de control romano hubo tres grandes revueltas, una bajo Neron y Vespasiano en 66-74, otra bajo Trajano en 115-117 y la última bajo Adriano en 132-135. Veámoslo con más detalle:

Bajo el imperio persa	208 años (539-331 AEC)	sin revueltas
Bajo Alejandro y sus generales	29 años (331-302 AEC)	sin revueltas
Bajo el imperio greco-egipcio	104 años (302-198 AEC)	sin revueltas
Bajo el imperio greco-sirio	31 años (198-167 AEC)	una revuelta
Bajo el imperio romano	172 años (63 AEC-135 EC)	tres revueltas

Las tres terribles guerras contra el imperio romano tuvieron como consecuencia, respectivamente, el incendio del Templo, la destrucción del judaísmo egipcio y la paganización de Jerusalén. La primera y la última revueltas tuvieron lugar en la misma nación judía. La segunda se propagó desde Egipto y Cirene hasta Chipre, Palestina e incluso Mesopotamia. Siempre hay varias razones por las que una revuelta se extiende y llega a la guerra total; pero ¿por qué las relaciones judías con Roma –*específicamente* con Roma– se deterioraron tanto y acabaron tan desastrosamente?

El estrato básico de la antropología intercultural del modelo de Lenski-Kautsky puso de relieve cómo la comercialización provocó la resistencia campesina en los imperios agrarios. También consideró a Roma como ejemplo de los imperios agrarios comercializados. El paso siguiente es establecer un estrecho vínculo entre la antropología y la historia dentro del diseño interdisciplinar de mi método. Este estrecho vínculo es la *comercialización rural*, que el imperio romano aceptó como destino imperial manifiesto y gran parte de la tradición judía rechazó como injusticia prohibida por Dios. En este capítulo, pues, analizo primero la estructura social general del imperio romano y después las tradiciones judías sobre la comercialización rural.

¿Mejor esclavo que campesino?

«El imperio romano fue el sistema preindustrial más completo que haya existido jamás con la posible excepción de la China dinástica».

Stephen L. Dyson, «A Classical Archaeologist's Response to the New Archaeology"», p. 10

«Las capas sociales más oprimidas del Estado romano fueron siempre los grupos más pobres e indigentes del mundo rural. Entre estos sectores la peor parte no la llevaban ni siquiera los esclavos de los latifundios, que al fin y al cabo representaban un valor para el amo y al menos eran alimentados regularmente, sino sobre todo las masas de los campesinos nominalmente "libres", carentes de recursos y, como a menudo sucedía en las provincias, carentes de la condición privilegiada de ciudadanos romanos. En Judea, por ejemplo, o en Egipto, la suerte de esta población rural era decididamente menos favorecida que la situación de los esclavos en la hacienda de Columela [en Italia]».

Géza Alföldy, *Historia social de Roma*, p. 198

Géza Alföldy ha dado un modelo histórico específico de la estructura social del imperio romano (1987:198), que se puede superponer fácilmente al modelo antropológico general de Gerhard Lenski que vimos antes (1969:295-296). Una ventaja del modelo histórico de Alföldy es su clara distinción entre las clases superiores e inferiores. En la antigüedad no había clase media. Había, desde luego, una dispersión de riqueza por toda la gama, desde el punto más alto al más bajo, pero *riqueza* media no significaba *clase* media. La línea divisoria clara estaba, por lo que a la agricultura se refiere, entre los que poseían la tierra que otros trabajaban para ellos y los que trabajaban su tierra para sí mismos (incluso cuando la familia trabajadora pudiera disponer de ayuda estacional o de esclavos permanentes).

Otra ventaja de este modelo es su esbozo de las distinciones y anomalías en las clases superiores del primitivo imperio romano. En efecto, allí estaban latentes las semillas del desastre, no tanto en las distinciones como en las anomalías. Roma empezó su existencia imperial cuando aún era una república gobernada por dos cónsules sustituidos anualmente. Piense que eran como *dos reyes por un año*, con todas las ventajas de *reyes* y con las desventajas mitigadas por *dos* y *por un año*. Pero el futuro quedó claramente anunciado en los años 80 AEC, cuando Lucio Cornelio Sula volvió de la conquista en Grecia y Asia Menor con un botín suficiente para pagar a un millón de legionarios durante un año. Esto dio un nuevo significado a la expresión *por un año*. ¿Cómo podían los cónsules controlar a esos jefes militares y qué podía impedir que los cónsules o los ex cónsules se convirtieran ellos mismos en jefes militares? Las dos opciones eran: guerra civil permanente o gobierno monárquico establecido (¡pero sin este adjetivo!). A finales de los años 30, Octavio, hijo adoptivo y heredero designado de Julio César, estaba a punto de convertirse en *Princeps* y *Augustus*, menos que un rey de nombre y más que un rey de hecho.

Una idea de los valores monetarios antiguos es útil para apreciar la exposición siguiente. La mejor manera de comprender esos valores es el examen de los costes y los precios del periodo en cuestión, en vez de intentar traducir las monedas antiguas a monedas que estén hoy en circulación. A continuación se incluyen algunos ejemplos (seleccionados de Sperber 190; Duncan-Jones 10-11, 208, 349-350). Las cantidades se dan en sestercios. Recuerde que cuatro sestercios romanos equivalían a un denario romano, una dracma griega o un cuarto de *shekel* judío.

Salario normal diario de un jornalero:	1-3 sestercios diarios
Coste del mantenimiento de un esclavo urbano:	350-500 sestercios anuales
Precio de un esclavo sin formación:	600 sestercios (como mínimo)
Estipendio para un liberto:	850-1.000 sestercios anuales
Salario de un soldado romano:	900 sestercios anuales
Salario de un gobernador provincial importante:	1.000.000 de sestercios anuales

Plinio el Joven, que poseía un capital de cerca de veinte millones de sestercios, dejó donaciones para libertos que producirían entre 850 y 1.000 sestercios para cada uno por año. Por tanto, esa cantidad puede ser considerada una asignación básica para la subsistencia durante un año.

En el vértice del modelo de Alföldy se encontraban el emperador y su familia dinástica. Inmediatamente por debajo de él estaba el orden senatorial, cuyos 600 miembros, distinguidos por la ancha banda púrpura en sus togas, debían tener un capital *mínimo* de un millón de sestercios anuales (que, al 6 por ciento, producirían 600.000 sestercios por año).

Por debajo del orden senatorial estaba el orden ecuestre, así llamado porque originariamente los caballos de su caballería eran subsidiados por el Estado. Este orden se distinguía por la estrecha banda púrpura en sus togas, y cada uno de sus 20.000 miembros debía tener un capital mínimo de 400.000 sestercios. Su riqueza y su poder dependían, como en el caso de los senadores, de nombramientos civiles y militares, de la propiedad de tierras y del préstamo de dinero; de manera especial para ellos, la riqueza y el poder dependían también de varias operaciones comerciales, industriales, fiscales y profesionales. Aquí encontramos una primera anomalía: los miembros del orden ecuestre podían terminar siendo mucho más ricos que los senadores, para los cuales, al menos en teoría, esas últimas ocupaciones estaban por debajo de su dignidad. Y una segunda anomalía: el emperador, que podía proceder del orden ecuestre, ¿no preferiría confiar en ellos antes que en los senadores que, después de todo, conservaban nostálgicos recuerdos del poder que habían perdido?

Por debajo del orden ecuestre como tal (pero a menudo idéntico a él en casos específicos) estaba el orden de los decuriones o magistrados. No era un orden que abarcaba todo el imperio, sino únicamente las elites independientes de cada ciudad, que ordinariamente estaban formadas por unos 100 miembros del consejo y los magistrados. Es probable que hubiera entre 100.000 y 150.000 decuriones en las cerca de mil ciudades del imperio romano, y los requisitos de capital para ocupar esa posición variaban de 20.000 a 100.000 sestercios. No obstante, recuerde los números: «En este conjunto, senadores, caballeros y decuriones sin rango ecuestre –totalizando a lo sumo unas 200.000 personas adultas–, incluso con sus mujeres e hijos, no constituían siquiera más del 1 por ciento de la población completa del imperio» (198-199). Así pues, los «estratos o capas superiores» (los tres órdenes que acabamos de describir) y los «estratos o capas inferiores» de Alföldy representan, respectivamente, el 1 por ciento y el 99 por ciento del imperio romano.

Ya he llamado la atención sobre una anomalía del modelo de Alföldy: los miembros más encumbrados del orden ecuestre podían ser mucho más ricos que los miembros más bajos del orden senatorial. Hay otras dos categorías sociales aún más anómalas: la familia del César y los libertos. Los emperadores administraban el imperio como si fuera una extensión del hogar, de manera que muchas veces los miembros esclavos y libertos de «la familia del César» conseguían un poder y una riqueza enormes. Incluso quienes pertenecían a los órdenes senato-

rial, ecuestre o decurional accedían al emperador mediante departamentos financieros, legales o políticos controlados por burócratas esclavos o libertos. Tal situación sólo podía disminuir la lealtad aristocrática al nuevo sistema imperial.

Aun prescindiendo de esa anomalía, la mera posibilidad de que existieran personas *ricas pero libertas* creaba un problema social, no para ellas, desde luego, sino para los órdenes de la elite, que teóricamente estaban por encima de ellas. Hay que recordar que las conquistas romanas habían producido multitudes de esclavos tan inteligentes, cultos y educados como sus captores –y, con frecuencia, mucho más que ellos–. Imagine a los terratenientes romanos conservadores, que sabían que era posible ganar mucho dinero en negocios comerciales, pero no querían mancharse las manos, poner en riesgo su reputación o mostrar su ignorancia en el intento de ganar ese dinero. Poseían esclavos inteligentes, capturados en Oriente, que estaban bien versados en operaciones comerciales. Les daban *peculia*, cantidades de dinero con las que negociaban y regateaban como si fuesen suyas, pero todos los beneficios tenían que ser repartidos entre el esclavo y el amo. (Es obvio que los amos podían ordenar a los esclavos que hicieran negocios para ellos sin ningún acuerdo de *peculia*, pero en tales circunstancias las zanahorias dan mejor resultados que los palos.) Por último, cuando los esclavos habían obtenido beneficios suficientes, podían comprar su libertad por un precio acordado. Por lo general esto sucedía hacia los 30 años de edad, pero la mala noticia era que la edad media de vida de un adulto era de 38,8 años para un varón y de 34,2 años para una mujer (Morris 74), una estadística bastante sesgada por el hecho de que un tercio de los nacidos vivos morían antes de los 6 años y dos tercios a los 16 (Carney 88).

La libertad o manumisión otorgada por un ciudadano romano concedía al liberto la ciudadanía romana. Sólo alrededor del 25 por ciento de los miembros del imperio romano eran ciudadanos a principios del siglo I EC, y se ha sugerido que los ciudadanos libertos pudieron llegar a ser hasta el 80 por ciento de ese grupo. Los libertos eran siempre designados como *libertos*, no como *nacidos libres*, y estaban obligados a cumplir siempre con ciertos deberes para con la casa del *patronus* que les había concedido la libertad, pero todo hijo nacido después de la manumisión era ciudadano romano nacido libre. No es extraño que, como afirma Alföldy en el epígrafe de este capítulo, muchas veces fuera mejor ser un esclavo en una casa romana que un campesino judío libre. Pero, una vez más, la anomalía social de los libertos ricos cuya riqueza excedía su poder y cuyo poder excedía su estatus arroja sombras sobre las distinciones teóricas de la elite aristocrática romana. Era, por supuesto, una situación muy buena para los esclavos y los libertos, pero ¿podía sobrevivir mucho tiempo un sistema que había hipotecado la lealtad de aquellos a quienes aún mantenía en su pináculo?

Éste era, en un resumen muy breve, el sistema social romano. Un comentario general sobre él antes de volver a la nación judía. Stephen Dyson hizo una investigación muy completa sobre las revueltas indígenas contra el imperialismo romano. Debido a que estaba principalmente interesado en las sociedades tribales de Occidente, más que en las sociedades antiguas de Oriente, no estudió áreas como Grecia o Judea. Su conclusión, sin embargo, es que «el proceso de romani-

zación produjo graves tensiones sociales y económicas que llevaron a la población indígena a repetidas expresiones de rebelión ... Las tensiones producidas por el contraste de diferentes estilos de vida económica fueron un factor decisivo de rebelión a lo largo de la historia romana» (1975:171). El imperialismo romano no significó sólo el agravamiento de los impuestos de una economía ya establecida, sino la comercialización de la economía local para imponer más impuestos y rentas en el futuro. ¿Cómo podía adaptarse este programa a la tradición judía en el país judío?

Sed de justicia divina

> «Podemos ver una tensión en las actitudes hacia la posesión de la tierra en el antiguo Oriente Próximo. Por un lado, existía el reconocimiento de que la tierra era un recurso único que debía recibir una legislación especial a fin de impedir la ruina de las gentes. Por otro, había un movimiento orientado hacia una mayor libertad individual en el uso y la disposición de la tierra, que permitiera la posibilidad del latifundismo [agricultura a gran escala] y el empobrecimiento masivo del pueblo. Parece que el antiguo Oriente Próximo fue empujado en esta última dirección y fue en ese contexto en el que nació Israel».
>
> Jeffrey A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, p. 27

Comienzo con algunas cuestiones preliminares. Hay tres elementos en esta sección que no se pueden separar, aunque con frecuencia tratamos de hacerlo. El derecho divino, la justicia social y la pureza ritual están entrelazados en la tradición judía como tres hilos de la misma cuerda. Cada vez que se usa uno de estos tres términos, los tres están presentes. Términos como *justicia, derecho* o *pureza* son palabras bíblicas cuya repetición tal vez nos haya hecho insensibles a su significado. Esta insensibilidad (o incluso sordera) de nuestras mentes será el problema principal de esta sección. En ella pondré de relieve cómo palabras e ideas que podemos escuchar como exclusivamente religiosas o teológicas originalmente lo eran, pero también eran económicas, políticas y sociales –porque todos estos aspectos estaban entrelazados–. Para subrayar esta unión, no titulo esta sección «Sed de justicia social» –que habría sido un encabezamiento perfectamente válido–, sino «Sed de justicia divina», que es aún más exacto. El tema es la justicia de Dios para esta tierra. ¿Y cómo sabemos que Dios es justo? Porque Dios se enfrentó al imperio egipcio para salvar a unos esclavos condenados. Dios no sólo prefiere a los judíos en vez de a los egipcios. Dios no sólo prefiere a los esclavos en vez de a los amos. El único Dios verdadero prefiere la justicia a la injusticia, el derecho a la iniquidad y, por tanto, es el Dios libertador. Esta antiquísima tradición judía estaba destinada a chocar profunda y ferozmente con la comercialización, la urbanización y la monetización romanas en la nación judía del siglo I.

Otra cuestión preliminar. En la exposición siguiente voy a concentrarme en textos bíblicos, en los documentos constitutivos y normativos del judaísmo. Huelga decir que soy consciente de que esos textos engendran interpretaciones que desencadenan violentos conflictos y que *clase*, por ejemplo, representa una diferencia decisiva en la manera en que se interpreta y aplica la justicia de Dios en esta tierra. Por una parte, es muy fácil estar a favor de la justicia y el derecho. Pocos individuos, grupos o divinidades se pronuncian contra esas virtudes o a favor de la injusticia y la iniquidad. Pero, por otra, los textos bíblicos indican muchas veces lo que esa justicia social implica exactamente. Y la lógica que subyace en esa justicia divina es la igualdad humana, un igualitarismo radical que no se muestra en manifiestos abstractos sino en leyes específicas. Permítame explicar exactamente lo que quiero decir, por medio de una comparación entre Atenas y Jerusalén, entre la filosofía griega y la teología judía.

Hace cuarenta años Karl Polanyi escribió a propósito del filósofo griego Aristóteles, que vivió entre 384 y 322 AEC: «Consideramos que atacó el problema del sustento humano con un radicalismo del que no fue capaz ningún autor posterior; nadie ha penetrado tan profundamente en la organización material de la vida del hombre. En efecto, él planteó con todo su peso la cuestión del lugar ocupado por la economía en la sociedad» (113). No todos los historiadores de la economía están de acuerdo con ese juicio. Joseph Schumpeter, en una obra publicada poco antes del elogio de Polanyi, consideraba a Aristóteles lleno de «un sentido común decente, pedestre, ligeramente mediocre y más que ligeramente pomposo» (93). Sea como fuere, Aristóteles enseñó que justicia significaba *des*igualdad. Moses Finley resume así la idea aristotélica de justicia: «La distribución de partes iguales entre personas desiguales, o de partes desiguales entre personas iguales, sería injusta. Así pues, el principio de justicia distributiva consiste en equilibrar la parte con el valor de la persona» (1970:29). O, dicho de una manera más directa por Finley, que cita a Marx: «"La sociedad griega estaba fundada en la esclavitud y tenía, por consiguiente, como base natural la desigualdad de los hombres y su poder de trabajo". Es incuestionable que esa desigualdad natural es fundamental en el pensamiento de Aristóteles: impregna su análisis de la amistad en la *Ética* y de la esclavitud en la *Política*» (1970:38). La esclavitud era natural. Por tanto, la *des*igualdad era natural. Y, por consiguiente, la justicia distributiva exigía la desigualdad.

Pasemos ahora de los filósofos de Grecia a los teólogos de Israel. En la Biblia hebrea no se encuentra ningún manifiesto que anuncie que todas las personas –ni siquiera todos los judíos– son iguales. Tampoco se encuentra ninguna afirmación de que la esclavitud es antinatural o contraria a la voluntad de Dios. Pero hay decretos y decisiones, amenazas y promesas que sólo tienen sentido si se presupone que la justicia de Dios lucha insistentemente contra la desigualdad en el pueblo de Dios. Si el endeudamiento, la esclavitud y el desposeimiento son simplemente caprichos de la vida, tan naturales como la sequía, la enfermedad y la muerte, ¿por qué trata Dios de reducir el endeudamiento, controlar la esclavitud

e invertir el desposeimiento? ¿Por qué es el impulso hacia la igualdad y el igualitarismo una especie de ideal fundamental?

La tradición hebrea tampoco proclamó manifiestos filosóficos sobre la igualdad. Pero si ésta no fuera su convicción profunda, sus palabras y acciones contra el aumento de la desigualdad no tendrían sentido. El problema es, naturalmente, que cuando Dios se revela liberando del control imperial a esclavos condenados, el futuro entra en confrontación con el dominio, la opresión y la explotación –incluso cuando esas acciones son ejercidas por un pueblo contra sí mismo–. En los textos bíblicos las acusaciones de injusticia se hacen contra los ricos y poderosos dentro del mismo judaísmo. Esto se debe a que los judíos dominaban entonces sobre su pueblo y su tierra. En los textos post-bíblicos, las acusaciones de injusticia se lanzan contra las naciones paganas, los grandes imperios y los dioses imperiales. Esto se debe a que eran ellos los que entonces dominaban sobre el pueblo judío y la tierra judía. Pero lo que está siempre en juego es el Dios judío de justicia, que actúa contra la injusticia, contra individuos injustos, contra imperios injustos y contra dioses injustos. La justicia como igualdad es exigida no sólo por decreto divino, sino por el carácter de Dios, y corresponde a los seres humanos entender cómo esto funciona en la práctica.

Una última cuestión preliminar. Muchos eruditos hablan ahora sobre judaísmos en plural, en vez de en singular. Este término enfatiza correctamente la pluralidad y diversidad de esta religión en los primeros siglos de la era común. También reacciona adecuadamente contra la tendencia a retrotraer normas posteriores de la ortodoxia a un periodo anterior mucho más variado. Por otro lado, tuvo que haber algo que mantuviera unidos a tales judaísmos diversos, algo que diera sentido a la oposición entre ellos. Habida cuenta de mi objetivo actual, no quiero argumentar a favor o en contra de un término como *judaísmos*. Lo que describo a continuación puede ser identidad judía común o básica en la nación judía, o puede ser justamente una corriente entre muchas. En cualquier caso, es la corriente que me interesa y no parece ser marginal, periférica o idiosincrásica. Procede de lo más profundo de los documentos constitutivos del pueblo judío.

El antiguo Oriente Próximo

Desde Léon Epsztein en 1986 a Moshe Weinfeld en 1995, está meridianamente claro que las presuposiciones del antiguo Oriente Próximo sobre la justicia divina, regia, social y popular son el trasfondo de ciertas tradiciones judías antiguas. «Gracias a los descubrimientos de los siglos XIX y XX», afirma Epsztein, «es posible demostrar a partir de los textos la existencia de una aspiración general a la justicia que se extendía por las diversas regiones del antiguo Oriente Próximo ... La búsqueda de justicia que aparece en Israel tiene analogías con lo que apareció entre sus vecinos. La noción hebrea de justicia puede ser comparada con Maat [en Egipto] ... la divinidad, hija del dios sol, Ra, símbolo del buen orden, del verdadero estado de la naturaleza y de la sociedad tal como fue fijado

por el acto creador ... Encontramos antecedentes lejanos del par de palabras bíblicas *mishpat/tsedeqa* [derecho/justicia], que no es una fórmula abstracta sino una noción profundamente vinculada a la vida específica del pueblo de Israel ... en Babilonia y entre los semitas occidentales» (45). De manera semejante, el estudio de Weinfeld sobre «la práctica de *la justicia y el derecho* en el ámbito sociopolítico» argumenta que «se refiere principalmente a actos que redundan en beneficio de las clases pobres y menos afortunadas del pueblo ... realizados por medio de la legislación social, iniciada por los reyes y los círculos gobernantes». Por tanto, él puede comparar «el cumplimiento del derecho y la justicia ... por los gobernantes de Israel con el establecimiento de ... la justicia en Mesopotamia y la proclamación de "libertad" en Egipto. Estas instituciones sociales eran introducidas ordinariamente por los reyes cuando subían al trono o en otros momentos decisivos de la historia de la nación» (8-9). En los textos siguientes, desde Mesopotamia, pasando por Ugarit, a Egipto hay, por ejemplo, una mención explícita del derecho para las viudas y los huérfanos, de la especial protección divina y, por consiguiente, regia para los que ya no estaban protegidos por la vinculación paterna en las redes de seguridad del parentesco. Un énfasis similar aparece en las tres partes de la Biblia hebrea: por ejemplo, en la Ley (en Éxodo 22,21-24), en los Profetas (en Zacarías 7,9-10) y en los Escritos (en Job 24,3.9).

En Mesopotamia, en los primeros siglos del segundo milenio AEC, los prólogos a los antiguos códigos de derecho mencionan cómo los dioses y las diosas llamaban al rey para que fuera protector de la justicia. Lipit-Ishtar, en la primera mitad del siglo XIX AEC, fue «llamado ... a la soberanía sobre el país para establecer la justicia en el país», y él «estableció la justicia en Sumer y Acad ... instauró la justicia y la verdad; procuró el bienestar a Sumer y Acad». Un siglo y medio más tarde, Hammurabi de Babilonia fue «nombrado ... para hacer aparecer la justicia en el país, para aniquilar al inicuo y al malvado, para que el fuerte no oprima al débil ... para hacer justicia al huérfano y a la viuda ... para hacer justicia al oprimido» (*ANET* 159, 161, 164, 178).

De Ugarit, situado al norte de lo que iba a ser Israel, se conserva un poema del siglo XIV AEC sobre el Prócer Yassibu, que decide usurpar el trono de su padre, Kirta el Magnífico. En la *Epopeya de Kirta* anuncia la buena noticia a su padre (Del Olmo Lete 322 [*ANET* 149]):

«Escucha, por favor, ¡oh Kirta, el Magnífico!,
escucha y presta oídos atentos.
Has hecho caer tus manos en la postración.
No has juzgado la causa de la viuda,
ni dictaminado el caso del oprimido
ni arrojado a los depredadores del pobre.
En tu presencia no has alimentado al huérfano,
ni a tu espalda a la viuda

Como (tu) hermana es la cama de la dolencia,
compañera (tuya) es la yacija de la enfermedad,
desciende de tu realeza, que yo reinaré,
de tu poder que yo me sentaré».

El texto termina bruscamente poco después de esta propuesta, con la respuesta de Kirta, en la que pide al dios que rompa la cabeza de Yassibu y a la diosa que rompa su cráneo. (Podemos ver aquí, por cierto, de dónde tomó la Biblia sus tradiciones de paralelismo poético.)

En Egipto hay un relato parabólico particularmente interesante del Imperio Medio de los siglos XX-XVIII. Llamado «Las protestas del campesino elocuente», describe cómo un campesino llamado Khun-Anup obtuvo la justicia directamente del intendente jefe de Egipto. Había sido golpeado y despojado de sus asnos cargados de productos por un tal Thut-nakht, que indujo a los animales a comer un bocado de grama. Thut-nakht, que era un personaje importante, vasallo del intendente jefe, Rensi, hizo oídos sordos a las súplicas del campesino. Pero Khun-Anup se dirigió al propio Rensi y lo censuró por su tardanza en responder (*ANET* 408-409):

> «Porque tú eres el padre del huérfano, el marido de la viuda, el hermano de la divorciada y el protector del que no tiene madre. Déjame hacer tu nombre famoso en esta tierra según todas las buenas leyes: un jefe libre de codicia, un gran hombre libre de maldad, que destruye la falsedad y hace que exista la justicia, y que escucha el grito del que levanta su voz ... No despojes a un hombre pobre de su propiedad, porque es débil, como tú sabes. La propiedad es el [mismo] aliento del hombre que sufre, y el que se la quita le tapa la nariz. Fuiste nombrado para presidir juicios, para juzgar entre dos hombres y castigar al bandido, [pero] mira, quieres ser el defensor del ladrón. Confío en ti, y resulta que te has vuelto un transgresor. Fuiste nombrado para ser dique del que sufre, vigilando para que no se ahogue, [pero] mira, eres el lago en el que se hunde».

Al final, Rensi cede, arresta a Thut-nakht, confisca su propiedad y se la da a Khun-Anup como restitución.

CREACIÓN, ÉXODO, *ESCHATON*

Ninguno de estos paralelos mesopotámicos, ugaríticos o egipcios disminuye en modo alguno la manera incomparablemente más seria en que se tomaron en la Biblia la justicia y el derecho, en especial como protección de las viudas y los huérfanos, los pobres y los desdichados. Aquí era la justicia del uno y único Dios de la alianza lo que estaba en juego. Aquí era el derecho de la continua existencia de Israel en el país de Dios lo que estaba en juego. Y todo ello empezó en un texto tan antiguo como éste:

«Porque yo le conozco y sé que mandará a sus hijos y a su descendencia que guarden el camino de Yahvé, practicando la justicia y el derecho, de modo que pueda concederle Yahvé a Abrahán lo que le tiene apalabrado» (Génesis 18,19).

La justicia y el derecho vienen de Dios para Abrahán, y las promesas divinas a su descendencia dependen del establecimiento y el mantenimiento de esa justicia y ese derecho en la tierra.

Dos veces –una al comienzo y otra al final de su libro– resume Moshe Weinfeld el establecimiento divino de la justicia y el derecho en tres ocasiones especiales: en la creación, en el éxodo y en el *eschaton*. «Así pues, la aparición de Dios para juzgar con justicia en el pasado, el presente y el futuro significa: (1) la redención de la tierra y de todas sus criaturas durante la creación; (2) la redención de Israel de la esclavitud de Egipto, la entrega de la Ley en el Sinaí (redencion social) y la salvación de Israel de sus enemigos en Canaán; (3) la redención de Israel y las naciones en el futuro escatológico» (21). He aquí ejemplos –tomados del libro de los Salmos– de esos tres momentos paradigmáticos:

«Pues recta es la palabra de Yahve, su obra toda fundada en la verdad; él ama la justicia y el derecho, del amor de Yahvé está llena la tierra. Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos, por el aliento de su boca todos sus ejércitos. Él recoge, como un dique, las aguas del mar, mete en depósitos los oceanos» (Salmo 33,4-7).

«Poderoso rey que ama la justicia, tú has establecido la base del derecho, juicio y justicia ejerces en Jacob ... Les habló desde la columna de nube y ellos guardaban sus dictámenes, la ley que él les entregó ... Yahvé realiza obras de justicia y otorga el derecho al oprimido, manifestó a Moisés sus caminos, a los hijos de Israel sus hazañas» (Salmos 99,4.7, 103,6-7).

«¡Alégrense los cielos, goce la tierra, retumbe el mar y cuanto encierra; exulte el campo y cuanto hay en él, griten de gozo los árboles del bosque, delante de Yahvé, que ya viene, viene, sí, a juzgar la tierra! Juzgará al mundo con justicia, a los pueblos con su lealtad» (Salmo 96,11-13).

Weinfeld vuelve a presentar aquel resumen en la conclusión: «Dios, el soberano del universo, proclama "libertad" y "liberación", esto es, realiza [justicia y derecho]», primero, en la aurora de la creación, después en el éxodo de Egipto y, por último, «en el futuro [mesiánico] cuando él reine sobre toda la tierra» (205-206). Difícilmente es posible hacer excesivo hincapié en esa tradición central. El pueblo judío estaba en alianza con un Dios que lo había librado de la esclavitud

opresora y del inminente exterminio bajo el faraón en Egipto. Este Dios era, por tanto, una divinidad que liberaba a los oprimidos –a diferencia de las diosas y los dioses extranjeros, que eran divinidades que los habían esclavizado–. ¿Pretendía Dios colocar la esclavitud y la injusticia en otro lugar? ¿Había realizado Dios una liberación primordial sólo para permitir una esclavitud posterior igualmente intolerable? ¿Bajo otro faraón? ¿Incluso bajo un faraón de su propio pueblo?

La Ley

Se afirma muchas veces, en especial en los comentarios cristianos, que los profetas hablaban en nombre del espíritu interior y de la justicia, pero que los sacerdotes sostenían la ley exterior y el culto. Es indudable que algunos judíos no vivían según el derecho de la alianza, pero el problema no era sólo de los profetas que lo defendían y de los sacerdotes que no lo hacían. En efecto, como dice Norman Gottwald, «la Ley y los Profetas se convirtieron en dos colecciones separadas y firmemente delimitadas de escritos oficiales, que constituyeron las partes primera y segunda de la Biblia hebrea dividida en tres partes. A pesar de la división entre las dos colecciones, es evidente que esos dos grupos de tradiciones interactuaron íntimamente dentro de la vida institucional de Israel aproximadamente durante ocho siglos, de *ca.* 1050 a 250 AEC» (1985:458). Pero lo especialmente importante para la exposición siguiente es que cuando los sacerdotes articularon la ley tradicional, *no sustituyeron el derecho y la justicia por la santidad y la pureza, sino que los combinaron*. En realidad, tal combinación de derecho y pureza en el Código de santidad en Levítico 25 contiene una de las propuestas más radicales de igualdad social en toda la Biblia (¿y en cualquier otra parte?).

Estamos estudiando tres colecciones legales principales, que se relacionan con los periodos de la crítica profética en la unidad siguiente. Una es el Código de la alianza en Éxodo 20,22-23,19, que tuvo su origen en la mitad septentrional de la nación judía en el siglo IX, el periodo de injusticia socioeconómica denunciada por Elías y Eliseo. Otra es el Código deuteronómico en Deuteronomio 12-16, que fue llevado hacia el sur después de la destrucción de la mitad septentrional a finales del siglo VIII. Más tarde fue adaptado para la mitad meridional superviviente de la nación judía en el siglo VII, en torno a la época de Jeremías. Un último texto es el Código de santidad en Levítico 17-26, que tuvo su origen en círculos sacerdotales en la mitad meridional en el mismo periodo del siglo VII. Me centro en cuatro elementos principales de esos códigos de derecho y me fijo en especial en cómo estos elementos alcanzan su punto culminante bajo el control y énfasis sacerdotal en el Código de santidad. Es ahí donde podemos ver con más claridad cómo la justicia y el derecho se combinan con la santidad y la pureza. Siempre se podría debatir, entonces y ahora, qué hay que poner en la categoría de derecho-pureza, pero tales debates no confirman la separación entre el derecho y la pureza o la reducción de derecho-pureza a la pureza sola. Los cuatro elementos que vamos a estudiar son descanso, endeudamiento, esclavitud y desposeimiento.

Establecer el descanso

Pongo este elemento en primer lugar porque resulta un tanto sorprendente por ser inesperado. Concierne al sábado y al año sabático. La idea de días sagrados dedicados al culto divino, a la celebración comunitaria y a fiestas especiales es totalmente corriente y completamente común tanto en la tradición pagana como en la judía. Pero la idea de que todo séptimo día tiene que ser destinado al descanso sagrado es distinta y únicamente judía. Tiene su origen en el descanso de Dios como conclusión y punto culminante de la creación. No se debe a ninguna designación humana y está, por tanto, fuera del control humano. Más ¿por qué el descanso debe ser tan importante? ¿Descanso de qué? ¿Descanso para qué?

El sábado es mencionado en el Código de la alianza y de nuevo en Deuteronomio, pero no en el Código deuteronómico propiamente dicho. Observe los resultados y deduzca de ellos las razones para el día de descanso sabático.

> «Durante seis días harás tus faenas, pero el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu esclava y el forastero» (Éxodo 23,12).

> «Guardarás el día del sábado santificándolo, como te lo ha mandado Yahvé tu Dios. Seis días trabajarás y harás todas tus tareas, pero el día séptimo es día de descanso, consagrado a Yahvé tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el forastero que vive en tus ciudades; de modo que puedan descansar, como tú, tu siervo y tu sierva. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y tenso brazo; por eso Yahvé tu Dios te manda guardar el día del sábado» (Deuteronomio 5,12-15).

El día del sábado representa un aplazamiento temporal de la desigualdad, un día de descanso para todos por igual, para los animales y los seres humanos, para los esclavos y los amos, para los niños y los adultos. ¿Por qué? Porque es así como Dios ve el mundo. El descanso sabático devuelve a todos por igual al igualitarismo simbólico. Es una pausa regular contra la actividad que produce desigualdad en los otros días de la semana.

El año sabático es para los años lo que el sábado es para los días. Todo séptimo año es también especial. Representa otro aplazamiento contra las desigualdades. Observe, una vez más, cómo está formulada su razón en el Código de la alianza más antiguo:

> «Durante seis años sembrarás tu tierra y recogerás la cosecha; pero el séptimo la dejarás descansar, en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que sobre lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar» (Éxodo 23,10-11).

Dejar periódicamente la tierra en barbecho para que se pueda abastecer de nuevo de minerales por medio del pasto de los animales y del abono orgánico no es particularmente insólito. Pero ¿qué simboliza exactamente *esa* ley? Léon Epsztein sugiere que la tierra «no se dejaba en barbecho. Era cultivada, pero, después de la cosecha, el fruto no era recogido; el grano se dejaba disperso en el suelo para que estuviera a disposición de quienes lo necesitaran ... Es improbable que esta medida fuera aplicada en todo Israel al mismo tiempo; es más probable que cada agricultor adoptara esta medida a intervalos regulares en alternancia» (132). Norman Habel afirma, por el contrario, que «el descanso sabático de la tierra, a diferencia de la ley del barbecho, se aplica en toda la tierra cultivable durante el año sabático; cada siete años debe cesar en la tierra toda actividad agrícola» (103). Ésta parece una interpretación más correcta de la ley, especialmente porque Josefo refiere el siguiente decreto de Julio César en 47 AEC a propósito de los impuestos recaudados en el país judío:

> «Cayo César, Emperador por segunda vez, establece que las diversas ciudades judías, a excepción de Jopa [¿incluida Jopa?], paguen anualmente un impuesto a favor de la ciudad de Jerusalén, menos el año séptimo, que ellos llaman sabático, habida cuenta de que en él ni recogen la fruta de los árboles ni siembran» (*Antiguedades judías* 14,202).

Prescindo ahora de la *forma* exacta en que se realizaba el año sabático y, en cambio, hago hincapié en la razón de *por qué* había que realizarlo. Los cereales, las aceitunas y las uvas pertenecían, por así decir, no sólo a sus dueños sino también a los indigentes e incluso a los animales salvajes. La tierra pertenece a Dios y, por tanto, fundamentalmente pertenece por igual a todos los que en ella habitan.

La formulación del descanso del año sabático en el Código de santidad es aún más asombrosa. Repite lo que se dijo en el Código de la alianza, pero añade y subraya otra cosa en primer lugar. La *misma tierra* merece un descanso. No es una cuestión de barbecho humano [*human fallowing*], sino de santificación divina [*divine hallowing*].

> «Cuando hayáis entrado en la tierra que yo voy a daros, la tierra tendrá también su descanso en honor de Yahvé. Seis años sembrarás tu campo, seis años podarás tu viña y cosecharás sus frutos; pero el séptimo año será de completo descanso para la tierra, un sábado en honor de Yahvé: no sembrarás tu campo, ni podarás tu viña. No segarás los rebrotes de la última siega, ni vendimiarás los racimos de tu viña inculta. Será año de descanso completo para la tierra. La tierra, incluso en su descanso, os alimentará a ti, a tu siervo, a tu sierva, a tu jornalero y al emigrante que reside junto a ti. Todo lo que produzca proporcionará alimento también a tus ganados y a los animales salvajes» (Levítico 25,2b-7).

El descanso pone todo, hasta la misma tierra, de nuevo en un estado de equilibrio, equidad, igualdad. De este énfasis se deduce un corolario interesante. *Los pobres tienen derecho no sólo a limosnas o donativos, sino a la tierra y sus productos.*

He aquí otro ejemplo del libro del Deuteronomio, fuera de la sección del código propiamente dicho. Está también en el Código de santidad.

> «Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas olvidada una gavilla en el campo, no volverás a buscarla. Será para el forastero, el huérfano y la viuda, a fin de que Yahvé tu Dios te bendiga en todas tus empresas. Cuando varees tus olivos, no harás rebusco: será para el forastero, el huérfano y la viuda. Cuando vendimies tu viña, no harás rebusco: será para el forastero, el huérfano y la viuda» (Deuteronomio 24,19-21).

> «Cuando cosechéis la mies de vuestra tierra, no siegues hasta el mismo orillo de tu campo, ni espigues los restos de tu mies. No harás rebusco de tu viña, ni recogerás de tu huerto los frutos caídos; los dejarás para el pobre y el forastero. Yo, Yahvé, vuestro Dios» (Lucas 19,9-10).

El ángulo del campo, el producto caído y los frutos del séptimo año pertenecen por derecho a los pobres. Según Léon Epsztein, el Código de santidad ofrece a los pobres, «la posibilidad de participar en el propio acto de producción» (113), no sólo en el acto de consumo. Ellos obtienen un derecho y una participación, no sólo una limosna o un donativo.

El descanso que indica la igualdad ideal y hace que todo el mundo vuelva temporalmente al momento igualitario tiene tres grandes adversarios: el endeudamiento, la esclavitud y el desposeimiento. La remisión de estos tres problemas era bien conocida en el antiguo Oriente Próximo en la ocasión, por ejemplo, de la ascensión al trono de un nuevo rey o una nueva dinastía. Aquí lo importante es cómo esas remisiones ocasionales eran ordenadas con regularidad en Israel y estaban profundamente arraigadas en la relación de alianza entre Dios, la Ley, el Pueblo y la Tierra. En Israel la aplicación no se dejó a la decisión humana ni a la elección de determinados momentos, sino que fue establecida por un mandato divino basado en la naturaleza misma del Dios de Israel.

Controlar el endeudamiento

El equilibrio o descanso de igualdad podía ser interrumpido y la desigualdad desarrollada por la deuda. Bien por pereza o incompetencia, por sequía o hambre, por desastre o muerte, ocasionalmente una familia tenía que pedir prestado a otra. Los códigos de derecho trataban de controlar, si no eliminar, la desigualdad del endeudamiento creciente de varias maneras, entre las que se incluían la prohibición del préstamo a interés, el control del aval y el establecimiento de la remisión.

Analicemos la primera, la prohibición del préstamo a interés. Estaba prohibido cobrar intereses sobre préstamos a los compatriotas judíos y a todos los forasteros pobres residentes, pero no a los comerciantes o inversores extranjeros.

Como éstos cobraban los intereses de los préstamos a los judíos, también a ellos se les podían cobrar intereses: «Cuando los israelitas piden préstamos a extranjeros cuyos códigos de derecho civil permiten el cobro de intereses ... los prestatarios sufren "daños" desde el punto de vista de la ley mosaica», según Barry Gordon. «Sería, pues, equitativo y justo, que los israelitas recibieran una compensación equivalente por tales daños cuando asumían el papel de prestamistas» (412). La prohibición se formula brevemente en el Código de la alianza y en Deuteronomio (pero fuera del Código deuteronómico):

> «Si prestas dinero a alguien de mi pueblo, a un pobre que habita contigo, no serás con él un usurero; no le exigirás intereses» (Éxodo 22,24).

> «No prestarás a interés a tu hermano, sea rédito de dinero, o de víveres, o de cualquier otra cosa que produzca interés» (Deuteronomio 23,20).

Pero esa prohibición se amplía bastante en el Código de santidad. Este código también explicita claramente que en los intereses prohibidos se incluyen tanto el interés previo, debido cuando se hace el préstamo, como el interés posterior, debido cuando se paga el préstamo.

> «Si un hermano tuyo se empobrece y le tiembla la mano en sus tratos contigo, lo mantendrás como forastero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él interés ni recargo; antes bien, teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti. No le darás tu dinero con interés ni le darás tus víveres con recargo» (Levítico 25,35-37).

Incluso cuando no había interés, era muy fácil, desde luego, quedar cada vez más endeudado. Por ello el paso siguiente era al menos algún control sobre los acreedores y lo que podían hacer con las prendas dadas como aval.

El segundo paso, pues, era el control del aval para evitar acciones de opresión o de venganza. El Código de la alianza es, como de ordinario, bastante sucinto. Su formulación se amplía en Deuteronomio (pero de nuevo fuera del Código deuteronómico).

> «Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol, porque con él se abriga; es el vestido de su cuerpo. ¿Sobre qué va a dormir, si no? Clamará a mí, y yo lo escucharé, porque soy compasivo» (Éxodo 22,25-26).

> «No se tomará en prenda ni las dos piedras de moler ni la muela; porque ello sería tomar en prenda la vida misma ... Si haces a tu prójimo un préstamo cualquiera, no entrarás en su casa para recobrar la prenda.

Te quedarás fuera, y el hombre a quien has hecho el préstamo te sacará la prenda afuera. Y si es un pobre, no te acostarás sobre su prenda; se la devolverás a la puesta del sol, para que pueda acostarse en su manto. Así te bendecirá y tendrás un mérito a los ojos de Yahvé tu Dios» (Deuteronomio 24,6.10-13).

El tercer paso, finalmente, era la remisión de las deudas. El Código deuteronómico tomó la idea del descanso del séptimo año y, en una iniciativa en cierto modo extraordinaria, lo aplicó a las deudas. La remisión de las deudas seguía el mismo patrón que la remisión de los intereses. No se aplicaba al comerciante extranjero: puesto que él exigía intereses a los israelitas, también éstos podían exigirle intereses. No estaba presente en el Código de la alianza, sino que fue inventado por el Código deuteronómico como parte de la liberación del año sabático.

«Cada siete años harás la remisión. En esto consiste la remisión: En que todo acreedor que ha hecho un préstamo a su prójimo, le haga remisión; no apremiará a su prójimo ni a su hermano, porque se ha proclamado la remisión en honor de Yahvé ... Si hay junto a ti algún pobre de entre tus hermanos, en alguna de las ciudades de tu tierra que Yahvé tu Dios te da, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que le abrirás tu mano y le prestarás lo que necesite para remediar lo que le falta. Cuidado con abrigar en tu corazón estos perversos pensamientos: "Ya pronto llega el año séptimo, el año de la remisión", y mires con malos ojos a tu hermano pobre y no le des nada; él clamaría a Yahvé contra ti y tú te cargarías con un pecado. Se lo has de dar, y no se entristecerá tu corazón por ello, que por esta acción te bendecirá Yahvé, tu Dios, en todas tus obras y en todas tus empresas. Pues no faltarán pobres en esta tierra; por eso te doy yo este mandamiento: Debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra» (Deuteronomio 15,1-2.7-11).

Prescindo, una vez más, de la manera en que todo esto era organizado –y hasta si llegó a ser aplicado alguna vez en la práctica–. No obstante, Martin Goodman señala indicios de su aplicación en el siglo I. Cita la institución del *prosbul*, ligada a Hilel en aquel siglo. Era «una declaración pública ante un tribunal, realizada por un hombre que pedía un préstamo, de que aceptaría el deber legal de pagar el préstamo incluso después de la llegada del año sabático». Parece que también se hace referencia al año sabático «en uno de los contratos de préstamo de principios del siglo II d.C. encontrados en el desierto de Judá» (1987:57-58). En cualquier caso, una vez más, hago hincapié en el ideal legal independientemente de cuál fuera la práctica real.

Liberar a los esclavos

Individuos o familias se podían vender como esclavos o eran esclavizados por sus acreedores cuando resultaba patente que no podían pagar la deuda contraída. En otras palabras, seguimos todavía hablando sobre el endeudamiento –pero ahora en un caso límite–. La liberación de los esclavos en el año sabático estaba ordenada en el Código de la alianza. Se estableció una diferencia entre la esclavitud masculina y la femenina, porque la mujer concubina requería una especial protección.

> «Si compras un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo saldrá libre, sin pagar nada ... Si un hombre vende a su hija por esclava, ésta no saldrá como salen los esclavos. Si no agrada a su señor, al que había sido destinada, éste permitirá su rescate. No podrá venderla a extranjeros, tratándola con engaño. Si la destina para su hijo, la tratará como a sus hijas. Si toma para sí otra mujer, no privará a la primera de la comida, del vestido ni de los derechos conyugales. Y si no le da estas tres cosas, ella podrá irse de balde, sin pagar nada» (Éxodo 21,2.7-11).

En el Código deuteronómico, que contempla la liberación de los esclavos de los dos géneros en el año sabático, no se hace ninguna distinción de esa clase. Pero este código también ordena formas de cesantía del pago para el esclavo liberado y advierte contra la avaricia:

> «Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo lo dejarás libre. Y cuando lo [al *varón esclavo*] dejes libre, no lo mandarás con las manos vacías; le harás algún presente de tu ganado menor, de tu era y de tu lagar; le darás aquello con lo que te ha bendecido Yahvé tu Dios ... No se te haga duro el dejarle en libertad, porque el haberte servido seis años vale por un doble salario de jornalero. Y Yahvé tu Dios te bendecirá en todo lo que hagas» (Deuteronomio 15,12-14.18).

La expresión «varón esclavo» significa, en hebreo, simplemente «él» y es preciso leerla de manera inclusiva, es decir, incluye a varones y mujeres.

Invertir la dirección del desposeimiento

Hablamos de nuevo sobre el endeudamiento cuando crea una situación desesperada –en esta ocasión no se trata de la esclavitud, sino del desposeimiento, la pérdida de la tierra que era el último aval para los préstamos . La herencia que los antepasados habían recibido de Dios no debía ser nunca enajenada de mano

ra permanente. La tierra no era una mercancía de la que se pudiera disponer por un cambio justo o un buen precio. El Deuteronomio, por ejemplo, advierte contra cualquier cambio de mojones o límites antiguos:

> «No desplazarás los mojones de tu prójimo, los que pusieron los antepasados, en la heredad recibida en la tierra que Yahvé tu Dios te da en posesión» (Deuteronomio 19,14).

> «Maldito quien desplace el mojón de su prójimo. Y todo el pueblo dirá: "Amén"» (Deuteronomio 27,17).

Pero ¿y si el desposeimiento tenía lugar *de hecho*? No debía suceder, pero ¿y si sucedía? El Código de santidad estableció algo que es tan especial para él como la remisión de las deudas para el Código deuteronómico. Ordena un sábado de años sabáticos, un super-sábado, un año jubilar especial cada cincuenta años, después de siete series de siete años.

> «Contarás siete semanas de años, siete por siete años; de modo que las siete semanas de años sumarán cuarenta y nueve años. El mes séptimo, el día diez del mes, harás resonar el estruendo de las trompetas; el día de la Expiación haréis resonar el cuerno por toda vuestra tierra. Declararéis santo el año cincuenta, y proclamaréis por el país la liberación [*deror*] para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia. Este año cincuenta será para vosotros año jubilar: no sembraréis, ni segaréis los rebrotes, ni vendimiaréis la viña inculta, porque es el año jubilar, que será sagrado para vosotros. Comeréis lo que el campo dé de sí. En este año jubilar recobraréis cada uno vuestra propiedad ... La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra» (Levítico 25,8-13.23).

La idea de *proclamar la liberación* no es, en modo alguno, exclusiva de Israel. Encaja, una vez más, en el trasfondo del antiguo Oriente Próximo. Como observó Moshe Weinfeld, el anuncio de la «"liberación" (*andurāru*) durante el periodo neo-asirio llevó consigo el regreso de los desterrados a sus países, la restauración de ciudades y templos, la liberación de prisioneros, etcétera. También en Egipto la "suelta" se expresó en la liberación de condenados, rebeldes y otros diversos grupos culpables, y en particular en el regreso de los desterrados a sus países» (12). Pero hay, como siempre, una asombrosa diferencia con Israel. En un estudio reciente sobre el año jubilar, Jeffrey Fager comenta: «Los reyes proclamaban a menudo una "suelta" que incluía la manumisión de esclavos, la cancelación de deudas y la devolución de la tierra perdida. Aún no se sabe con qué frecuencia o

con qué regularidad se proclamaban tales edictos y no hay pruebas de que ocurrieran con la automática regularidad requerida por el jubileo bíblico» (25). Pero lo especialmente importante para la ideología bíblica es la citada sentencia de Levítico 25,23: «La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra». Esto distingue a Israel de las prácticas de liberación de Mesopotamia o Egipto. Una vez más los siguientes elementos se mantienen en pie o caen juntos: Dios, Ley, Pueblo y Tierra (y la Alianza que los une) y un incesante impulso hacia la igualdad da como resultado, al menos, un *incesante impulso* contra la *desigualdad creciente*. Con todo, quedan dos cuestiones importantes sobre ese texto.

Primero, ¿cuál era el propósito del año jubilar? Observe, por cierto, que empezaba el día de la Expiación. Al menos aquí la respuesta es muy clara. De Léon Epsztein: «...a fin de restringir la creación de *latifundia*, [es decir,] para impedir la concentración de propiedades rurales». De Norman Habel: «La política proporcionaba un mecanismo para disuadir, a corto plazo, e impedir, a largo plazo, los monopolios de tierra latifundistas, el proceso de acumulación de la tierra en manos de algunos terratenientes en detrimento de los agricultores campesinos» (105). De Jeffrey Fager: «Trataba de restringir el latifundismo que predominaba en el antiguo Oriente Próximo a fin de mantener los medios de producción distribuidos equitativamente entre familias independientes» (88). O, como dijo Isaías 5,8, el propósito era derrotar a «los que juntáis casa con casa, y campo a campo anexionáis, hasta ocupar todo el sitio y quedaros solos en medio del país». Quería detener la transformación de múltiples y pequeñas propiedades campesinas en grandes haciendas únicas, desalentar la erradicación de la propiedad rural familiar y la creación y extensión del latifundismo o agricultura a gran escala. Naturalmente, esto ponía la tradición divina en confrontación con la comercialización rural.

Segundo, el año jubilar, ¿llegó a realizarse alguna vez? Esta es una cuestión más delicada y difícil que la anterior. Cabría responder de manera negativa y aun así no entender absolutamente nada. Léon Epsztein, por ejemplo, dice que «no hay certeza de que el año jubilar fuera aplicado alguna vez en Israel» (134) Norman Habel y Jeffrey Fager están de acuerdo, pero con respuestas mucho más matizadas. Norman Habel concluye: «No hay pruebas claras de que el programa del jubileo llegara a ser aplicado sobre una base regular según el esquema esbozado en Levítico 25. No obstante, esta falta de pruebas históricas no niega la significación del jubileo como un símbolo ideológico de un programa radical de reforma de la tierra que promovía los derechos de los campesinos» (107-108) Jeffrey Fager tiene una opinión parecida y la enfatiza repetidamente. Rechaza la opción *entre* la práctica real *o* el ideal utópico e insiste en que el jubileo fue descrito como *algo que se podía hacer en este mundo aunque nunca fuera puesto en practica*. «Se puede ver el jubileo no tanto como un concepto utópico de otro mundo (aun cuando sus normas no sean económicamente prácticas), sino como una declaración de que la correcta distribución de la tierra puede ser conseguida y

mantenida dentro de los confines de este mundo ... Los sacerdotes no espiritualizaron la ley hasta el punto de transformarla en mera abstracción; la tierra debía ser distribuida equitativamente entre las personas y mantenida de esa manera. Sin embargo, el jubileo era considerado el catalizador de ese proceso, no el proceso en sí; era una señal para el pueblo, que lo conducía hacia una relación correcta con la tierra ... El jubileo tal como ahora lo tenemos ocupa un "espacio medio" entre la norma práctica para la existencia cotidiana y la visión idealista de un mundo que no existe» (80-81, 111, 115).

Si los sacerdotes que crearon esa legislación únicamente hubieran querido establecer un ideal utópico, difícilmente habrían dispuesto que el año jubilar ocurriera sólo cada cincuenta años. Si se limitaba a ser una utopía, ¿por qué no cada siete años? Y tampoco habrían hecho esta llamativa salvedad:

> «Si uno vende una vivienda en ciudad amurallada, su derecho a rescatarla durará hasta que se cumpla el año de su venta; un año entero durará su derecho de rescate. Si no ha sido rescatada dentro de un año entero, la casa situada en ciudad amurallada será a perpetuidad para el comprador y sus descendientes y no quedará libre en el año jubilar. En cambio, las casas de las aldeas sin murallas que las rodeen serán consideradas como propiedades rústicas: gozarán de derecho de rescate y en el año jubilar quedarán libres» (Levítico 25,29-31).

La idea es clara. Hay que proteger las propiedades campesinas y las aldeas rurales, aunque se pueda hacer lo que se quiera con las propiedades comercializadas dentro de las ciudades amuralladas. *Quizas el ano jubilar sea un ideal utopico, pero esta formulado de manera que resulte realmente posible.* De hecho, Josefo indica cómo hacerlo con tres ejemplos que no tienen base bíblica:

> «[Cuando se echa encima el año jubilar] se reúnen el que vendió la tierra y el que la compró y, calculando los frutos que ha producido y los gastos tenidos con la tierra, si se halla que son más los frutos, se hace cargo de la finca el que la vendió, pero si superan los gastos y el vendedor de la finca no abona la suma correspondiente a la diferencia entre ingresos y gastos es despojado de la propiedad y, si suman la misma cantidad los ingresos y los gastos, el legislador devuelve la finca a los que la cultivaban anteriormente» (*Antiguedades judias* 3,282-284).

Todo esto también puede ser un sueño. Pero no tiene su origen en el texto bíblico y al menos contempla cómo tratar los contratos en el jubileo. Se podía hacer. Se *debia* hacer. Entonces, ¿qué sucedía cuando no se hacía?

Los profetas

He puesto deliberadamente esta sección en segundo lugar, después de la anterior. Es casi un topico afirmar que los profetas judíos bíblicos exigieron la justi-

cia social como una responsabilidad derivada de la alianza. No la sugirieron como un modo más agradable de convivencia. No la propusieron para crear un país más amable, más bondadoso. La justicia social era para ellos el rostro humano de la justicia divina. «Sí», como insiste Léon Epsztein, «les hubieran preguntado si se consideraban principalmente reformadores religiosos o reformadores sociales, es probable que hubieran reaccionado con violencia contra esta distinción» (92). Y lo habrían hecho con razón. El único Dios, el Dios de justicia y derecho, concluyó una alianza con un pueblo de justicia y derecho para vivir en una tierra de justicia y derecho bajo una ley de justicia y derecho. En otras palabras, los profetas judíos no inventaron algo nuevo y pasajero. Exigían, en nuevas circunstancias, algo nuevo y permanente.

Una tradición de crítica implacable

En cuanto el pueblo judío tuvo un rey propio, tuvo también un profeta que invocara el derecho del Dios de la alianza como estatuto para el gobierno de ese monarca. El profeta Samuel advirtió al pueblo antes de que Saúl fuera ungido como su primer rey:

> «Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselo a sus eunucos y a sus servidores. Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros jóvenes y asnos, y los hará trabajar para él. Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus criados. Ese día os lamentaréis a causa del rey que os habéis elegido, pero entonces Yahvé no os responderá» (1 Samuel 8,14-18).

Todo eso no era más que la normalidad del privilegio del rey en el antiguo Oriente Próximo. Pero, tal como informó Dios a Samuel, aceptar ese estilo de gobierno significaba rechazar el estilo de gobierno de Dios. No era posible tener un monarca de injusticia y desigualdad bajo un Dios de justicia e igualdad. «Me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos», como dice Dios a Samuel en 8,7. Prefirieron la injusticia y la opresión a la justicia y la liberación. Naturalmente, era totalmente posible oponer esa ideología antimonárquica a otra pro-manárquica. En el Salmo 2, por ejemplo, el gobernante puede ser llamado por Dios para ser rey y emperador, para ser ungido como Hijo de Dios y Rey de Sión. Pero, a pesar de esas defensas, la crítica profética no desapareció.

Alimento y vida

Acuérdese de las viudas, los huérfanos, los pobres y los afligidos que supuestamente eran la primordial preocupación de la divinidad y la monarquía desde Mesopotamia, pasando por Ugarit, hasta Egipto. En la parte septentrional de la nación judía, durante el siglo IX AEC, los profetas Elías y Eliseo se opusieron a los dioses extranjeros y a las injusticias de los reyes como dos caras de la misma moneda. Pero no se limitaron a *hablar* sobre las viudas y los huérfanos, sino que

hicieron algo por ellos. Y sus acciones, no sólo sus palabras, eran recordadas. Tenga presente, en los párrafos siguientes, que en una sociedad patriarcal «viudas y huérfanos» son un par fijo. Ambos son sistémicamente vulnerables por carecer de la normal protección masculina: la viuda porque no tiene marido, el «huérfano» porque no tiene padre.

En 1 Reyes 17,8-16 una viuda pobre y con un hijo único huérfano se está muriendo de hambre. Milagrosa y continuamente, Elías rellena la tinaja de harina y la orza de aceite. Después, en 17,17-24 el hijo de la viuda muere y, milagrosamente, Elías lo devuelve a la vida. Una serie de milagros, similar pero mucho más desarrollada, se narra a propósito de Eliseo, sucesor de Elías. En 2 Reyes 4,1-7 una viuda pobre, que sólo tiene un poco de aceite en casa, está a punto de perder a sus dos hijos porque los acreedores los reclaman como esclavos. Milagrosamente, Eliseo llena de aceite todas las vasijas que la viuda puede encontrar y ella paga su deuda. Después, en 4,8-37, Eliseo promete un hijo a una mujer rica pero estéril y, más tarde, cuando éste muere de insolación, lo resucita de entre los muertos. Pero estos dos profetas no ayudaron sólo a viudas y huérfanos, sino que se opusieron implacablemente a Baal, el dios pagano local, y derrumbaron una dinastía judía que había aceptado el culto a este dios. Desde la perspectiva de Elías y Eliseo, todo ello estaba unido. El Dios judío Yahvé era una divinidad que exigía justicia y derecho tradicionales. El dios pagano Baal suponía una sociedad mucho menos igualitaria. Divinidades diferentes engendraban monarquías diferentes y éstas engendraban derechos y justicias diferentes.

No obstante, hay un relato muy significativo en el que la divinidad extranjera y la injusticia doméstica se unen claramente. El rey judío Ajab estaba casado con una princesa fenicia llamada Jezabel y, como parte de lo que él consideraba relaciones exteriores sensatas, combinó el culto a Yahvé, el Dios de la alianza de su pueblo, con el culto a Baal, el dios de la fertilidad de los paganos locales. En 1 Reyes 21,2 el rey Ajab pide a Nabot su viña: «para que pueda tener un huerto ajardinado, pues está pegando a mi casa; yo te daré a cambio una viña mejor, o si te parece bien te daré su precio en plata». Esto podría parecernos bastante justo. El rey no ejerce el derecho monárquico ni el dominio eminente; no toma la viña sin más, sino que ofrece un trueque o dinero por ella. Nabot responde, en 21,3: «Que Yahvé me libre de cederte la herencia de mis padres». Abatido, Ajab renuncia, pero Jezabel acusa a Nabot de maldecir a Dios y al rey. Después que Nabot es apedreado hasta la muerte por ese delito, su viña pasa a ser propiedad del rey. En este episodio el choque fundamental tiene lugar entre la tierra como mercancía que puede ser sensatamente comprada y vendida y la tierra como heredad de los padres que nunca debe ser enajenada a la familia. La primera es la presuposición pagana de Jezabel; la segunda es la tradición judía de Nabot. Vender la tierra es lo recto y justo entre los paganos, bajo Baal; mantener la tierra es lo recto y justo entre los judíos, bajo Dios. Pero ¿y sobre los negocios en general?

Pobres y necesitados

Hacia el año 760 AEC el profeta Amós se quedó horrorizado por la discrepancia cada vez mayor entre ricos y pobres en el auge de la prosperidad durante los treinta años del reinado de Jeroboán II sobre la mitad septentrional de la nación judía. En las citas siguientes, observe los pares de palabras que emplea (los escribo en cursiva): justos y necesitados, pobres y afligidos, necesitados y pobres. Es para estas personas para quienes él exige el otro par de palabras: justicia y derecho.

> «Así dice Yahvé: ¡Por tres crímenes de Israel y por cuatro, seré inflexible! Porque venden al *justo* por dinero y al *pobre* por un par de sandalias; pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los *necesitados*, y desvían el camino de los *humildes*; hijo y padre acuden a la misma doncella, profanando mi santo Nombre; se acuestan sobre ropas empeñadas junto a cualquier altar, y beben el vino de los multados en la casa de su dios» (Amós 2,6-8).

> «¡Ay de los que convierten en ajenjo el *derecho* y tiran por tierra la *justicia*, detestan al censor en la Puerta y aborrecen al que habla con sinceridad! Pues bien, ya que vosotros pisoteáis al *pobre* y le cobráis tributo de grano, habéis construido casas de sillares, pero no las habitaréis; habéis plantado viñas selectas, pero no cataréis su vino. ¡Pues conozco vuestras muchas rebeldías y vuestros graves pecados, opresores del *justo*, que aceptáis soborno y atropelláis a los *necesitados* en la Puerta!» (Amós 5,7.10-12).

> «Escuchad esto los que pisoteáis al *pobre* y queréis suprimir a los *necesitados* de la tierra, diciendo: "¿Cuándo pasará el novilunio para poder vender el grano, y el sábado para dar salida al trigo, para achicar la medida y aumentar el peso, falsificando balanzas de fraude, para comprar por dinero a los débiles y al pobre por un par de sandalias, para vender hasta el salvado del grano?". Ha jurado Yahvé por el orgullo de Jacob: ¡Jamás he de olvidar todas sus obras!» (Amós 8,4-7).

Obsérvense los detalles tan específicos de estas acusaciones. No son generalidades sobre la práctica de la justicia o sobre la protección de los que no tienen las defensas normales de las relaciones familiares y los vínculos de la aldea, sino que denuncian transacciones comerciales en las que los propietarios de las tierras o los comerciantes «astutos» pueden defraudar a los campesinos o trabajadores «ignorantes» con medidas y pesos falsos.

La crítica continúa

Amós no fue el único que hizo estas acusaciones. En los doscientos cincuenta años que van del 750 al 500 AEC, poderosos Estados imperialistas se dirigieron hacia Occidente desde Mesopotamia contra la nación judía. El resurgen

te imperio asirio destruyó la mitad septentrional del país bajo Sargón II en el año 721 AEC. Después que los asirios sucumbieran ante el imperio babilónico, la mitad meridional de la nación judía fue destruida por Nabucodonosor en el año 587 AEC y sus jefes fueron deportados a Babilonia. Pero luego el imperio persa tomó Babilonia en el año 539 AEC y envió a la aristocracia judía deportada para que restaurara el país, la capital, el Templo y la ley ancestral. En este gran trasfondo imperial es donde oímos el implacable toque de tambor de la exigencia profética de la justicia social, es decir, de la justicia divina en la tierra. La tradición se extiende desde Oseas, Isaías y Miqueas en la segunda mitad del siglo VIII, pasando por Jeremías a finales del siglo VII, hasta Ezequiel y Zacarías a principios y finales del siglo VI. He aquí un solo ejemplo de cada una de esas voces proféticas. Observe que el ataque viene siempre de Dios. El portavoz no reivindica un punto de vista personal, sino un mandato divino basado, desde luego, en las relaciones de alianza y en las tradiciones antiguas.

> «Tiene en su mano una balanza trucada, le gusta defraudar. Y Efraín dice: "Sí, me he enriquecido, he amasado una fortuna". ¡Ninguna de sus ganancias se encontrará, por la injusticia con la que se ha hecho culpable! Yo soy Yahvé, tu Dios, desde el país de Egipto: aún te haré morar en tiendas como en los días del Encuentro» (Oseas 12,8-10).

> «Yahvé demanda en juicio a los ancianos de su pueblo y a sus jefes: "Vosotros habéis incendiado la viña, el despojo del mísero tenéis en vuestras casas. Pero ¿qué os importa? Machacáis a mi pueblo y moléis el rostro de los pobres" –oráculo del Señor Yahvé Sebaot–» (Isaías 3,14-15).

> «Codician campos y los roban, casas, y las usurpan; atropellan al hombre y a su casa, al individuo y a su heredad ... ¿No os corresponde conocer el derecho? Pero vosotros odiáis el bien y amáis el mal, arrancáis la piel de encima, y la carne de los huesos. Los que han comido la carne de mi pueblo, han arrancado su piel, han roto sus huesos y lo han despedazado como carne en el caldero, como tajadas en la olla» (Miqueas 2,2; 3,1b-3).

> «Así dice Yahvé: Practicad el derecho y la justicia, librad al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropelléis; no hagáis violencia ni derraméis sangre inocente en este lugar ... ¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho! De su prójimo se sirve de balde y su trabajo no le paga ... Tu padre, ¿no comía y bebía? ¡Pero practicaba justicia y equidad! Por eso todo le iba bien. Juzgaba la causa del cuitado y del pobre. Por eso todo iba bien. ¿No es esto conocerme? –oráculo de Yahvé–. Pero tus ojos y tu corazón sólo buscan tu propio interés: derramar sangre inocente, cometer atropello y violencia» (Jeremías 22,3.13.15b-17).

«Así dice el Señor Yahvé: Ya es demasiado, príncipes de Israel. Desistid de la opresión y de la violencia, practicad el derecho y la justicia, liberad a mi pueblo de vuestros impuestos, oráculo del Señor Yahvé. Usad balanzas justas, una arroba justa, una cántara justa. La arroba y la cántara sean iguales, de suerte que la cántara contenga un décimo de carga y la arroba un décimo de carga. A partir de la carga serán fijadas las cántaras. El siclo será de veinte óbolos. Veinte siclos, veinticinco siclos y quince siclos harán una mina» (Ezequiel 45,9-12).

«Así dice Yahvé Sebaot: Celebrad juicios justos, practicad entre vosotros el amor y la compasión. No oprimáis a la viuda, al huérfano, al forastero, o al pobre; no maquinéis malas acciones entre vosotros». (Zacarías 7,9-10).

Esta consistente tradición, que pervive entre los años 750 y 500 AEC aproximadamente, repite los mismos temas innumerables veces. No es la visión excéntrica de un individuo aquí o allá, sino la visión constante de una tradición que incluye a este Dios, este pueblo, esta tierra, esta justicia.

Los profetas como liberales de corazón sangrante

Morris Silver escribió una fascinante contra-acusación de los profetas judíos bíblicos. Afirma que su objetivo era inventar una nueva religión de justicia social. Además, «así como el amor a la justicia social puede estar acompañado del odio a los seres humanos, también el universalismo se puede transformar en odio corrosivo a uno mismo. Ambas tendencias son evidentes en los escritos de los profetas clásicos de Israel» (129). Finalmente, he aquí su resumen conclusivo: «A principios del siglo VIII, Israel y Judá [las partes septentrional y meridional de la tierra judía, independientes entre sí] habían entrado en una brillante era de prosperidad y poder ... Como un apreciable número de israelitas se hicieron hombres acaudalados, no es sorprendente que en los siglos VIII y VII resuene el llamamiento a la justicia social ... No obstante, como economista y científico social, puedo testificar que, cualesquiera que fuesen sus supuestas virtudes morales, los consejos de los profetas clásicos eran destructivos desde la perspectiva de la riqueza económica y la fuerza política» (246-248). En otras palabras, los profetas clásicos destruían con su política lo que profetizaban. En efecto, decían: si no establecéis la justicia, seréis destruidos. Pero el pueblo fue destruido porque lo hizo.

Dos puntos principales a modo de réplica. Es fácil y tentador rechazar la afirmación de Silver como un ataque indirecto al sistema de bienestar norteamericano. Al hablar de Amós, por ejemplo, centra explícitamente la atención en el hecho de que «la imagen central es bien conocida por los norteamericanos de nuestros días, a saber, la plaga de la pobreza en medio de la riqueza» (124). Después: «El liberalismo moderno ... es la analogía contemporánea más próxima al programa de los profetas» y «como era de esperar, los profetas se opusieron al

militarismo y patriotismo expansionistas» (129). Por último, admite «cierta turbación, ya que es previsible que algunos de ustedes cierren con furia este libro y me acusen de "transferir el siglo XX al antiguo Israel" o de dedicarme "no a la investigación histórica, sino a una polémica conservadora contra los reformadores sociales liberales"» (134). Pero, sea como fuere, y aparte de las presuposiciones e intenciones, ¿qué pensar de los argumentos y conclusiones?

Segundo, entonces, ¿es éste un buen caso contra la profecía judía clásica? Una objeción. El mensaje profético clásico era totalmente tradicional y estaba profundamente enraizado en la fe de la alianza y en el monoteísmo judío. Los profetas no eran liberales radicales sino, en todo caso, tradicionalistas conservadores. Otra objeción. Una insistencia de doscientos cincuenta años de duración indica que su mensaje no fue exactamente aceptado, ni seguido ni ampliamente practicado. Una última objeción. Nada que nadie hubiese podido hacer o dejar de hacer en la patria judía habría impedido a la política exterior imperial extenderse desde las llanuras mesopotámicas hasta el delta del Nilo. Pero si la tierra judía estaba destinada casi con certeza al dominio imperial, en cualquier caso, podría haber sido más importante tener una tradición por la que el pueblo viviría y moriría, una tradición que insistía en que ese dominio imperial no era recto ni justo. Así es como un pueblo sobrevive no a corto plazo sino a largo plazo.

¿Por qué oponer la justicia al culto?

En esta tradición profética de doscientos cincuenta años que exige justicia en nombre del monoteísmo de la alianza hay un elemento que requiere especial atención. A menudo ha sido mal interpretado, en especial a partir de la Reforma. Los eruditos protestantes insistieron a veces en que las denuncias proféticas contra el culto y el ritual eran equivalentes a su oposición al catolicismo romano. Pongo ejemplos de cinco de los profetas antes mencionados. Observe una vez más que es Dios quien rechaza el ritual cuando falta la justicia y desecha el culto cuando no hay derecho. Los profetas hablan en nombre de Dios.

> «Escuchad esta palabra, vacas de Basán, que moráis en la montaña de Samaría, las que oprimís a los débiles, las que maltratáis a los pobres, las que decís a vuestros maridos: "¡Trae de beber!" ... ¡Id a Betel a rebelaros, multiplicad en Guilgal vuestras rebeldías, llevad de mañana vuestros sacrificios, cada tres días vuestros diezmos; quemad levadura en acción de gracias, y pregonad las ofrendas voluntarias, voceadlas, ya que eso os gusta, hijos de Israel!, oráculo del Señor Yahvé ... Yo detesto, aborrezco vuestras fiestas, no me aplacan vuestras solemnidades. Si me ofrecéis holocaustos ... no me complazco en vuestras oblaciones, ni miro vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados. ¡Aparta de mí el ronroneo de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! ¡Que fluya, sí, el derecho como agua y la justicia como arroyo perenne!» (Amós 4,1.4-5; 5,21-24).

«Porque yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos» (Oseas 6,6).

«Oíd una palabra de Yahvé, regidores de Sodoma. Escuchad una instrucción de nuestro Dios, pueblo de Gomorra."¿A mí qué, tanto sacrificio vuestro? –dice Yahvé–. Harto estoy de holocaustos de carneros, de sebo de cebones; y sangre de novillos y machos cabríos no me agrada, cuando venís a presentaros ante mí. ¿Quién ha solicitado de vosotros esa pateadura de mis atrios? No sigáis trayendo oblación vana: el humo del incienso me resulta detestable. Novilunio, sábado, convocatoria: no tolero falsedad y solemnidad. Vuestros novilunios y solemnidades aborrece mi alma: me han resultado un gravamen que me cuesta llevar. Y al extender vosotros vuestras palmas, me tapo los ojos por no veros. Aunque menudeéis la plegaria, yo no oigo. Vuestras manos están de sangre llenas: lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda"» (Isaías 1,10-17).

«–"¿Con qué me presentaré ante Yahvé y me inclinaré ante el Dios de lo alto? ¿Me presentaré con holocaustos, con terneros añojos? ¿Aceptará Yahvé miles de carneros, miriadas de ríos de aceite? ¿Ofreceré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por mi propio pecado?". –"Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios"» (Miqueas 6,6-8).

«Porque si mejoráis realmente vuestra conducta y obras, si realmente hacéis justicia mutua y no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda (y no vertéis sangre inocente en este lugar), ni andáis en pos de otros dioses para vuestro daño, entonces yo me quedaré con vosotros en este lugar, en la tierra que di a vuestros padres desde siempre hasta siempre» (Jeremías 7,5-7).

Este último ejemplo de Jeremías es particularmente notable y puede servir como resumen y punto culminante idóneos. He aquí el contexto.

En el año 609 AEC, cuando el imperio asirio está agonizando, Jeremías se dirige al Templo de Jerusalén y anuncia que Dios abandonará ese lugar si el pueblo persiste en la injusticia social:

«Pero resulta que vosotros confiáis en palabras engañosas que de nada sirven, para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocíais. Luego venís y os paráis ante mí en este templo donde se invoca mi Nombre y decís: "¡Estamos salvados!", para

seguir haciendo todas esas abominaciones. ¿Una cueva de bandidos se os antoja que lleva mi Nombre? ¡Para mí está claro! –oráculo de Yahvé» (Jeremías 7,8-11).

Pensáis, dice Jeremías en nombre de Dios, que estáis seguros, sin importar a qué dios extranjero dais culto, o qué injusticia social practicáis, al tiempo que acudís regularmente al Templo de Jerusalén. Os sentís seguros, dice Jeremías, como ladrones que vuelven sanos y salvos a su cueva. (Una digresión: a propósito de Jesús y el Templo, mucho más tarde en la historia, observe, por favor, que una cueva de ladrones no es el lugar donde los ladrones roban a otros sino al que acuden precipitadamente para estar seguros cuando han robado a otros en otra parte.) La amenaza es clara: usad mi Templo para evitar la justicia social y destruiré mi Templo. Este oráculo, por cierto, casi le cuesta la vida a Jeremías. Los sacerdotes y profetas lo acusaron, en 26,11: «¡Sentencia de muerte para este hombre, por haber profetizado contra esta ciudad, como habéis oído con vuestros propios oídos!». Pero los jefes y «todo el pueblo» les respondieron, en 26,16: «No merece este hombre sentencia de muerte, porque en nombre de Yahvé nuestro Dios nos ha hablado».

Pero ¿por qué está presente esa alternativa de ritual *o* justicia, de culto *o* derecho? Por lo general los comentaristas insisten en que es una hipérbole profética, en que los profetas realmente exigen *tanto* el culto *como* la justicia social, y no una cosa *o* la otra. Esto es ciertamente verdad, pero la cuestión todavía apremia. ¿Por qué no formularla así: Dios exige «las dos cosas / una y otra» en vez de «una u otra»? Pero observe que, aun cuando no haya problema para encontrar afirmaciones proféticas bíblicas en las que Dios rechaza el culto cuando falta la justicia, no hay ni un solo enunciado bíblico en el que Dios rechace la justicia cuando falta el culto. Aquí está en juego algo más que «las dos cosas». ¿Qué es?

Adoración, ritual, culto y Templo no son sólo la celebración del Dios de la alianza, sino la celebración de ese Dios como liberador de la opresión y la dominación, la esclavitud y la muerte en Egipto, para llevar a su pueblo a una tierra donde reinan los contrarios, una tierra de justicia, derecho y libertad. El culto judío celebra a *ese* Dios de *esa* justicia. Y ese Dios es digno de la liturgia y el culto, digno de la fiesta y la celebración. Pero, si no hay justicia social, esa celebración es la más pura hipocresía. No se puede decir: vuestro ritual es correcto, pero tenéis que aumentar vuestra justicia. En la tradición judía el ritual ritualiza la justicia, en el culto se adora al Dios de justicia. Naturalmente, según la insistencia de este Dios, la justicia es suprema y sin ella el ritual es hipocresía.

¿Y la justicia sin ritual? ¿Puede existir? De hecho, el vínculo entre ritual y justicia es muy estrecho. Los que disminuyen o abandonan el ritual tienen que protegerse contra el debilitamiento o la pérdida de la justicia al mismo tiempo. Cuando mucho más tarde el cristianismo abandonó el ritual judío, ¿abandonó también la justicia judía y, por tanto, al Dios judío?

Los Escritos

Empiezo con un ejemplo del libro de Job, escrito en algún momento entre principios del siglo VI y finales del siglo V AEC. Al leer el versículo siguiente, observe qué *contenido* se está imaginando. Es Job mismo quien habla en 29,14:

«La justicia era la ropa que vestía,
el derecho, mi manto y mi turbante».

Estos dos versos forman un paralelismo poético. Así como «...la ropa que vestía» está en paralelo con «mi manto y mi turbante», así también «justicia» está en paralelo con «derecho». «Justicia» y «derecho» son dos palabras diferentes para designar la misma realidad; y, como ya hemos visto, aparecen repetidamente en la Biblia como un par fijo. ¿Cuál imagina que es el contenido de ese par de palabras? ¿Qué significa?

Al comienzo del libro Dios reconoce, en 1,8, a propósito de Job: «No hay nadie como él en la tierra: es un hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal». Más adelante, en el contexto que nos ocupa, Job describe cómo estaban las cosas antes de que la calamidad recayese sobre él y cómo era respetado por jóvenes y ancianos, honrado por nobles y príncipes. ¿Por qué? Porque, como él dice en 29,12-17:

«Pues yo libraba al pobre en apuros,
al huérfano privado de ayuda.
El descarriado me bendecía,
a las viudas devolvía la alegría.
La justicia era la ropa que vestía,
el derecho, mi manto y mi turbante.
Yo era ojos para el ciego,
yo era pies para el cojo,
yo era padre de los pobres,
abogado del desconocido.
Rompía los colmillos del inicuo,
le arrancaba la presa de los dientes».

El contexto más amplio nos da el contenido de *justicia* y *derecho* en este pasaje. Juzgue por sí mismo si los hechos de Job eran los que había imaginado. Observe, naturalmente, que son *hechos*, no ideas, y que podemos llamarlos hechos de justicia social, es decir, de justicia divina para la tierra.

Lo que es recto y lo que es justo son preceptos de la alianza para Israel y, por consiguiente, son imperativos divinos para toda la creación. Morris Silver argumentó, como recordará, que la exigencia profética de justicia social arruinó la prosperidad económica, la fuerza social y el poder militar del antiguo Israel. Pero

también descubrió «que el tema de la justicia social penetró en la literatura de oración y sapiencial» (178). Se encuentra, para formularlo de la manera más amplia, no sólo en la Ley y los Profetas, sino también en los Escritos. En otras palabras, está en todas y cada una de las tres partes principales de la Biblia hebrea.

En el libro de los Proverbios los pobres son mencionados a veces como una categoría que se ha de enfrentar a los ricos de una manera más proverbial que ética: por ejemplo, 10,15; 13,7; 15,15; 18,23; 19,4; 19,22. Pero también hay textos como éstos:

> «No despojes al pobre, por ser pobre; no atropelles al humilde en el tribunal, porque Yahvé defenderá su causa y quitará la vida a sus opresores» (Proverbios 22,22-23).

> «No desplaces los linderos antiguos, ni invadas el campo del huérfano, porque su defensor es poderoso, y defenderá su causa contra ti» (Proverbios 23,10-11).

En los Salmos encontramos, evidentemente, la mención del par de palabras «justicia y derecho». Es, primero y sobre todo, el atributo de Dios, en los Salmos 33,5; 89,15; 96,13; 97,2; 99,4. Pero por ello mismo se supone que es un atributo del rey terreno como representante de Dios, en Salmo 72,1.7. Por último, tiene que ser un atributo de todos según los Salmos 106,3 y 112,5-6. He aquí un ejemplo de cada uno de estos tres casos:

> «[Oh Señor], justicia y derecho son la base de tu trono; amor y verdad marchan ante ti» (Salmo 89,15).

> «Confía, oh Dios, tu juicio al rey, al hijo de rey tu justicia: que gobierne rectamente a tu pueblo, a tus humildes con equidad. Produzcan los montes abundancia, justicia para el pueblo los collados. Defenderá a los humildes del pueblo, salvará a la gente pobre y aplastará al opresor» (Salmo 72,1-4).

> «¡Dichosos los que guardan el derecho, los que practican siempre la justicia!» (Salmo 106,3).

También encontramos mención del huérfano y el oprimido en Salmo 10,18, de los pobres y necesitados en los Salmos 12,6 y 72,12, del interés y el soborno en Salmo 15,5, de los débiles y los huérfanos en Salmo 82,3 y de la viuda, el extranjero y el huérfano en Salmo 94,6. Hay un salmo magnífico que sirve como resumen culminante de los anteriores. Dios está sentado en la asamblea divina de los dioses. Él los acusa de negligencia divina por no establecer la justicia en la tierra, los rebaja del nivel de dioses inmortales al de príncipes mortales y asume el control del universo. Cito por entero el Salmo 82,1-8:

«Dios se alza en la asamblea divina,
para juzgar en medio de los dioses:
"¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente
y haréis acepción de los malvados?
Defended al débil y al huérfano,
haced justicia al humilde y al pobre;
liberad al débil y al indigente,
arrancadle de la mano del malvado".
No saben ni entienden, caminan a oscuras,
vacilan los cimientos de la tierra.
Yo había dicho: "Vosotros sois dioses,
todos vosotros, hijos del Altísimo".
Pero ahora moriréis como el hombre,
caeréis como un príncipe cualquiera.
¡Álzate, oh Dios, juzga a la tierra,
pues tú eres el señor de las naciones!».

Por último, resulta muy claro que el Dios de Israel no es uno entre muchos ni siquiera uno *sobre* muchos dioses. El Dios de Israel es el único Dios verdadero de toda la tierra y de todas las naciones porque sólo él es un Dios de justicia y derecho para los sistémicamente vulnerables, para los desvalidos, los huérfanos, los indigentes y los necesitados. Este Dios se levanta contra la injusticia y la maldad porque así son su naturaleza y su carácter. Los dioses y sus naciones han fallado a los desdichados de la tierra.

CAPÍTULO 13

ARQUEOLOGÍA GALILEA

«Es obvio que la arqueología estuvo fascinada por los imperios desde el mismo comienzo de la historia de la disciplina, como demuestra la investigación de los casos asirio, azteca, inca o romano, entre otros muchos. Pero en la mayor parte de esta historia fue la elite, las culturas de base palaciega, con sus "grandes tradiciones", la que dominó la atención arqueológica: la iconografía regia, la arquitectura imperial y bienes de prestigio como objetos específicos de curiosidad y destreza. Hoy, en lugar de concentrarse en las prebendas del vencedor, los arqueólogos se ocupan de los efectos de la expansión imperialista sobre los pueblos sometidos, lo cual está produciendo una nueva clase de "arqueología del imperialismo". Un conjunto de técnicas arqueológicas se está aplicando al estudio de temas como niveles variables de explotación, cambios en la conducta económica y social, inculturación y resistencia. Estudios de población, con frecuencia posibilitados por primera vez como resultado de las excavaciones arqueológicas, han resultado ser en muchos casos indicadores particularmente decisivos de la vida de una población conquistada».

Susan E. Alcock, *Graecia Capta*, p. 5

Considere dónde nos encontramos en este momento en este análisis de mi método interdisciplinar para establecer el *contexto* con la imagen mejor definida posible. He esbozado el estrato básico o antropológico haciendo hincapié en la clase, el género y la resistencia. La conclusión principal es que la resistencia campesina suele desarrollarse con una intensidad cada vez mayor a medida que los imperios agrarios se vuelven cada vez más comercializados. En otras palabras, las variables de comercialización rural y de rebelión campesina son correlativas. Tal era la situación del imperio romano en tiempos de la paz y la prosperidad de Augusto. Era un imperio comercializador, no tradicional. No estaba sólo interesado en mantener la propiedad de territorios y en recaudar impuestos, sino también en conquistar nuevos territorios y en aumentar los ingresos tributarios. Sobre esta base antropológica general, superpuse la tradición más específica del judaísmo, con su insistencia en un Dios de justicia y derecho apegado a un pueblo de justicia y derecho por una ley de justicia y derecho en una tierra de justicia y derecho. La antropología y la historia se entrelazan estrechamente en el punto de la comercialización rural, porque los romanos consideraban la tierra como una mercancía empresarial y los judíos (¿algunos?, ¿todos?) la veían como un don divino. Ya en este punto del análisis comprendo por qué las relaciones entre los romanos imperiales y los judíos colonizados, en el país judío y alrededor de él, pudieron llegar a ser desesperadas y desastrosas.

Esa conjunción de datos antropológicos e históricos explica no sólo las tres grandes revueltas entre los años 66 y 135 EC, sino también la frecuencia de los disturbios anteriores a ellas, tan bien detallados en la obra de Richard Horsley (1985). Entre la muerte de Herodes el Grande en el año 4 AEC y la primera revuelta hubo constantes señales de resistencia de los estratos inferiores al poder imperial romano en la tierra judía. Los *manifestantes* se reunían a menudo, sin armas, para hacer solicitudes ante el prefecto romano de segundo rango en Palestina o ante el gobernador de Siria, distante pero de primer rango. A veces sus protestas eran eficaces; otras eran aniquilados. Los *profetas* reunían grandes grupos de seguidores y los conducían al desierto para que atravesaran el Jordán a fin de entrar en la tierra que Dios les devolvería, quitándosela a los romanos como antaño se la había arrebatado a los cananeos. Como estaban esperando la liberación divina y no la violencia humana, esos profetas y sus seguidores por lo general no iban armados. Y siempre eran aniquilados. El número de los *bandidos* aumentó a medida que los agricultores eran expulsados, por la fuerza, de sus tierras por causa de las deudas o el desastre y preferían vivir como bandidos en las colinas a mendigar en las calles. Aparecieron *mesías*, que apelaban al antiguo ideal de David y proclamaban la guerra contra Roma en el nombre de Dios.

Mi próximo y último paso es la superposición de la arqueología, y en especial de la arqueología de la Baja Galilea, sobre esos dos estratos anteriores. La antropología nos ha indicado las condiciones generales dentro de las cuales podía surgir la resistencia o rebelión campesina y nos ha mostrado, en el caso específico del imperio romano comercializador, que esas condiciones estaban presentes. Pero ¿estaban esas condiciones real y particularmente presentes en la *Galilea romana primitiva*? ¿Y si todo lo que acabamos de citar sobre la antropología campesina y la tradición judía fuera verdad, pero no hubiese ni la menor prueba de comercialización en Galilea en el primer tercio del siglo I ni los menores cambios en la cultura galilea en los cien años que van de la llegada de Herodes el Grande a la primera guerra romano-judía? ¿Y si todos los testimonios mostraran que Galilea era una región rural atrasada que no fue considerada digna de explotación ni por el imperio romano ni por la dinastía herodiana? ¿Cuál es la apariencia de la cultura romana primitiva para la arqueología galilea, *en especial cuando esos datos se superponen sobre la antropología intercultural del imperio agrario y de la sociedad campesina*?

Es un momento muy propicio para plantear estas cuestiones. En su tesis doctoral Jonathan Reed resumió la situación actual de la arqueología galilea con la siguiente observación: «Durante la última década ha habido una explosión de nuevas excavaciones en Galilea y a su alrededor. En los últimos años la piqueta ha trabajado en las antiguas ciudades de Tiberíades, Betsaida, Gaba y Cesarea de Filipo. Otras excavaciones se encuentran en su fase inicial en Hippos y Jotapata. Así mismo, se han vuelto a excavar algunos yacimientos importantes empleando métodos de campo modernos: Cafarnaún, Séforis y Escitópolis. También se han excavado por primera vez las aldeas galileas de Gush Halab, Kefar Hananya, Khirbet Shema', Meiron y Nabratein.

El registro arqueológico de la Galilea helenística y romana ha llegado finalmente a un volumen crítico que la investigación del Nuevo Testamento tiene que abordar» (1994a:6-7). Pero hay un problema inicial que debo afrontar antes de poder usar la arqueología galilea, un problema que complicará continuamente el proceso de la integración interdisciplinar en este capítulo.

Opciones en arqueología

> «Sostenemos que la arqueología es una práctica interpretativa, una intervención activa que se implica en un proceso crítico de trabajo teórico en relación con el pasado y el presente. Es completamente erróneo plantear el problema de la comprensión y explicación del pasado como si fuera una representación puramente factual vinculada al pasado y purificada de "prejuicios" subjetivos, o bien una búsqueda de liberación del peso dogmático del registro arqueológico por medio del uso incontrolado de la ficción y la mitologización. La interpretación es un acto que no se puede reducir a lo meramente subjetivo. Todo estudio arqueológico incluye la creación de un pasado en un presente y su comprensión. En este sentido la arqueología es una empresa performativa y transformadora, una transformación del pasado en función del presente. Este proceso no es libre ni creativo en un sentido ficticio sino que implica la traducción del pasado de una manera delimitada y específica. Los hechos del caso se convierten en hechos sólo en relación con convicciones, ideas y valores. No obstante, la arqueología equivaldría a un ejercicio de engreimiento narcisista si *sólo* tuviese importancia para una proyección deliberada de preocupaciones presentes en el pasado. La propia investigación arqueológica puede cuestionar lo que decimos como inadecuado de una manera u otra. En otras palabras, los datos representan una red de resistencias a la apropiación teórica. Estamos implicados en un discurso que se inserta entre el pasado y el presente y ésta es una cuestión de dos direcciones».
>
> Michael Shanks y Christopher Tilley, *Re-Constructing Archaeology*, pp. 103-104

Este es un epígrafe más bien largo y complicado. He aquí algunos resúmenes aforísticos de su tesis. Ian Hodder lo formuló de esta manera en el prólogo del libro: «Todos los textos arqueológicos re-presentan el mundo de hoy en el pasado» (xvi). Los mismos Shanks y Tilley lo reformularon en un libro posterior con otras palabras: «La arqueología, como práctica cultural, es siempre una política, una moralidad», y también: «La arqueología no es sino crítica» (1998:212, 213).

Esta comprensión de la arqueología es idéntica a mi comprensión de la historia en el comienzo de este libro. Y, desde luego, esto no es una coincidencia. Son dos intentos de luchar estricta y sinceramente con la correcta afirmación del postmodernismo de que el objeto conocido es cambiado por el sujeto que lo conoce. Entonces ¿cómo podemos trazar un camino entre el objetivismo y el subjetivismo, entre el historicismo y el relativismo, entre el positivismo y el nar-

cisismo? Mi respuesta, como ya sabe, es que el presente debe reconstruir el pasado en una interacción abiertamente admitida de modo que cada uno cuestione y cambie al otro. Y tenemos que dirigir esa interpretación por pruebas sostenidas en el debate público. Y es el debate público, más que cualquier confesión previa (soy blanco, europeo, varón, heterosexual, cristiano, supuestamente vivo, etcétera), lo que cuenta. Todo esto, como en este momento ya sabe, para mí se resume en el *método*, en hacer el método propio lo más autoconsciente y autocrítico posible y en presentarlo de una manera que haga el debate lo más oportuno y preciso posible. Sea lo que fuere, la visión de la arqueología en el epígrafe anterior es la última de las tres opciones metodológicas actuales esbozadas por Marianne Sawicki en un reciente artículo muy sugerente.

El tipo primero y más antiguo se llama arqueología clásica, histórica o preprocesual. En su peor aspecto, tendía hacia el saqueo cultural –tomar, y con ello a veces preservar, antiguos artefactos de países colonizados u orientales para museos imperiales u occidentales–. Pero incluso en su mejor aspecto estaba con frecuencia «guiada por el texto», de modo que «sus resultados tienden a corroborar cualquier versión del pasado que haya sido transmitida en los textos», aunque «a veces corrigiera los textos históricos que la inspiraban». Pero el problema más serio es que «este tipo de arqueología no es crítico con sus propios presupuestos», según Sawicki (1994:319, 320).

El siguiente tipo es la arqueología procesual, la llamada nueva arqueología de las décadas de 1960 y 1970. Su enfoque se centraba especialmente en la prehistoria, donde, por definición, no había textos disponibles para ser confirmados o negados. «En la universidad, esta arqueología se convirtió en una de las ramas de la antropología, no de las ciencias clásicas ni de la historia». Aunque había sido desarrollada sobre todo para la prehistoria, de la que no había textos, fue usada también para la historia, donde hay textos, lo que permitió que los restos materiales ofrecieran controles y equilibrios a los restos verbales. Pero, por encima de todo: «También facilita el acceso a los restos materiales de la gran mayoría de las personas que no nos dejaron ningún texto» (1994:320). Esto tiene una importancia decisiva. «Como los textos representan a los sectores de la elite de la sociedad, la "prehistoria" dura hasta el presente para la mayoría de las mujeres y otros muchos grupos que no forman parte de la elite. La reconstrucción de las vidas de los trabajadores industriales del siglo XVIII, por ejemplo, emplea muchas de las técnicas de excavación usadas para reconstruir las vidas de los antiguos cazadores-recolectores» (1994:334). Este nuevo estilo de arqueología hace hincapié en la causalidad empírica y material que opera dentro de sistemas o procesos (de ahí el calificativo *procesual*) integrados. El ejemplo de Sawicki es también una crítica: «En esta interpretación el "porqué" de la existencia y la localización de una gran ciudad como Séforis se da en función del abastecimiento de alimentos y el clima. Todos los demás factores sociales y creativos se reducen, en último término, a esas condiciones físicas» (1994:322).

El tercer tipo, la arqueología post-procesual ha sido, desde principios de la década de 1980, una reacción deliberadamente crítica o correctiva al tipo ante-

rior. «Los post-procesuales afirman que la actuación histórica y la estrategia egoísta son los términos clave en la interpretación arqueológica. Además, insisten en que las estrategias científicas actuales se pueden comparar con las estrategias sociales del pasado que son objeto de investigación e interactúan con ellas. El estatus social de los arqueólogos –determinado, por ejemplo, por la asignación de género de su trabajo o por su organización política– interviene siempre que esos arqueólogos trabajan. Así, la "ciencia" es subjetiva y sólo a través de su subjetividad alcanza su objetividad» (1994:322). Toda reconstrucción del pasado interactúa con el presente. Nuestras posiciones personales e individuales, sociales y culturales en clave de raza, color, credo, género, clase y todo lo demás intervienen en esa reconstrucción. «Los post-procesuales ... sostienen que la arqueología es una empresa ideológica hecha en el presente para servir a intereses del presente ... Las dimensiones escogidas para cartografiar el pasado son las que mismas que resultan significativas y, por tanto, acaloradamente cuestionadas en las ciencias actuales ... La reconstrucción del pasado es un elemento de la construcción social del presente ... Los llamados factores subjetivos no son una "interferencia en la línea" para la transmisión de datos arqueológicos, sino que son la propia línea» (1994:323, 330).

Considero que este análisis es absolutamente correcto. Pero a partir de ahí, ¿adónde vamos? ¿Es suficiente incluir en todas las obras un prólogo con una confesión autobiográfica? Sawicki ve el problema de una manera sumamente clara y deduce tres conclusiones. Una es que «las diferencias entre la arqueología procesual y la post-procesual importan poco en el campo o en el laboratorio, pero se vuelven significativas en el punto en que se intenta realizar un estudio sintético de una sociedad del pasado». (Ahora bien, éste es exactamente el punto donde yo me encuentro. ¿Cómo puede la arqueología de la Baja Galilea construir una imagen general de ese lugar y tiempo pasados?) Otra conclusión es que «el post-procesualismo no ofrece una teoría con coherencia interna ni parece capaz de escapar por sí sola del relativismo debilitador» (1994:323). Éste es, desde luego, el agujero negro moral que amenaza a todas las formas del postmodernismo. La última conclusión ofrece una solución teórica. Este debate de tres caminos deja la arqueología en un estado de inquietud teórica, pero Sawicki sugiere que «se mueve hacia un *realismo disciplinado*», que ella describe idóneamente como «plantar los dos pies firmemente en la arqueología procesual científica y, a la vez, inclinarse ante el viento del post-procesualismo» (1994:323, 324). Un aspecto mínimo de ese realismo disciplinado sería que los arqueólogos prestaran al menos alguna atención a la antropología intercultural, aun cuando no la prestaran a la epistemología postmoderna. Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la arqueología de la Baja Galilea en los años 20 del siglo I como el tercer estrato de mi modelo interdisciplinar a fin de obtener el contexto mejor definido posible para el Jesús histórico y el nacimiento del cristianismo?

En primer lugar, trabajo con un modelo general para el contexto porque, si carezco de él, puedo interpretar los datos casi a voluntad. En segundo lugar, los tres niveles de mi modelo son interactivos entre sí y, en potencia, mutuamente

correctivos. En tercer lugar, dentro de esa interacción aún presumo una cierta jerarquía de estratificación: de la antropología, por medio de la historia, a la arqueología. Para mí, los restos textuales de la historia y los restos materiales de la arqueología se sitúan dentro de matrices antropológicas o macrosociológicas generales. En cuarto lugar, tengo un problema importante en este capítulo. Cuando leo los resultados publicados de la arqueología galilea reciente, encuentro un extraño fenómeno. Los investigadores no se limitan a describir lo que han encontrado, sino que también ofrecen comentarios sociales interpretativos de esos datos. Muchas veces ese comentario critica con cierta mordacidad lo que alguien como yo puede decir sobre el Jesús histórico. Pero, ¿de dónde procede *su* matriz social más amplia? ¿Dónde la consiguieron *ellos*?

Permítame poner un ejemplo. Supongamos que coincidimos en que hubo una extensa urbanización en la Baja Galilea en el primer cuarto del siglo I. ¿Cómo decidimos, en general, si esto fue una buena o mala noticia para los campesinos locales? Y, buena o mala, ¿lo fue para la mayoría, para muchos o sólo para algunos de ellos? ¿Cómo responderíamos a esta cuestión desde la arqueología? Y si no sabemos cómo responder por la arqueología específica, ¿debemos responder por la antropología general? ¿Debemos, al menos, saber que tales respuestas generales existen y deben ser supuestas hasta que se formulen objeciones específicas?

Por consiguiente, observe con mucha atención lo que hago en este capítulo. Escojo tres insistencias fundamentales de la arqueología galilea reciente. En cada uno de los tres casos empleo un epígrafe del modelo de Lenski-Kautsky –es decir, de la antropología– que debería, cuando menos, sensibilizar al arqueólogo para posibles interpretaciones generales de los datos descubiertos. Después, analizo su interpretación general de esos datos y, en especial, las conclusiones sociales que anuncian después de ella o suponen antes de ella. Por último, mi punto global es: lo que los arqueólogos han descubierto encaja muy bien, muchas veces a pesar de sus afirmaciones, con el modelo de Lenski-Kautsky de la comercialización que desencadena la resistencia.

Un comentario final. No soy un arqueólogo de campo. Durante dos años, entre 1965 y 1967, viví en la École Biblique et Archéologique Française, al norte de la Puerta de Damasco de la ciudad vieja de Jerusalén. Como parte de mis estudios visité todos los principales yacimientos arqueológicos no sólo en Jordania e Israel, sino desde el Líbano y Siria a Irak e Irán, desde Grecia y Turquía a Marruecos, Túnez y Egipto. Estoy profundamente agradecido al difícil trabajo de los arqueólogos de Oriente Próximo y aprecio, desde mi condición de profano en la materia, sus problemas financieros, logísticos y especialmente políticos. Respeto sus conclusiones arqueológicas que a menudo sólo tengo tiempo de leer en forma de resumen popular y que acepto en el nivel de los datos directos. Con lo que discrepo actualmente es con sus conclusiones sociales, que parecen contradecir las conclusiones antropológicas generales y que, por ello, precisan argumentos y pruebas específicas que las justifiquen

El campo y la ciudad

> «Otra característica importante de las sociedades agrarias fue el establecimiento regular y ampliamente difundido de *comunidades urbanas* ... que no ascendieron jamás a más del 10 por ciento del total, y en algunos casos llegaron sólo a menos del 5 por ciento ... A pesar de este hecho, los residentes en los centros urbanos por lo general dominaban política, económica, religiosa y culturalmente las sociedades agrarias».
>
> Gerhard Lenski, *Poder y privilegio*, pp. 210, 211-212

Mi primer ejemplo se refiere a la relación general entre la ciudad y el campo dentro del modelo de Lenski-Kautsky para las sociedades agrarias antiguas, distintas de las sociedades industriales o postindustriales posteriores. Este modelo nos advierte contra la suposición de que el término *campesinos* es simplemente un término arcaico nostálgico para designar a los agricultores o que los campesinos eran cultivadores rurales aislados en aquellas sociedades.

Es posible, como reacción al romanticismo rural de la *Vida de Jesus*, de Ernest Renan, que lo sitúa «en medio de [las] verdes montañas y las claras fuentes» de «su querida Galilea» (107), situarlo, por el contrario, en un entorno urbano igualmente romántico. En *Jesus and the Forgotten City*, Richard Batey describe cómo «Séforis se eleva como un resplandeciente Camelot» (80) e imagina que Jesús acudió regularmente a su teatro. Pero en medio de esos extremos igualmente irreales, ¿qué sabemos de las relaciones entre el medio rural y el urbano en el tiempo y el lugar de Jesús y, más concretamente, qué sabemos sobre los campesinos y las ciudades, de aquel tiempo y de siempre?

Pensemos, en primer lugar, en las ciudades. James Strange ha dirigido una de las expediciones que han excavado en Séforis, en la Baja Galilea, durante más de diez años. En un ensayo metodológicamente programático, usa una expresión asombrosamente benigna para la urbanización romana en Galilea. La llama «revestimiento urbano» (1992a:31), pero también menciona «la ciudad como un símbolo de poder» (1992a:53 nota 41). Deja muy claro que «la cultura material es un producto del mundo conceptual y simbólico del que brota» (1992a:29) y que «los símbolos de la cultura específicamente romana, a veces sobre una base helenística apropiada, incluyen *baños*, hipódromos, teatros, anfiteatros o circos, odeones, ninfeos, pinturas murales figuradas, estatuas, monumentos triunfales, templos (Augustea, Tiberia), etcétera» (1992a:33, las cursivas son mías). Ahora bien, consideremos el primer elemento, los baños, en especial en su simbolismo cultural romano. Andrew Wallace-Hadrill, al presentar una serie consultas entre arqueólogos e historiadores, celebradas en 1987, sobre la ciudad y el campo en el mundo antiguo, observa la interacción simbólica entre agua, acueducto y baño: «la relación [entre la ciudad y el campo] es más visible si representamos los tentáculos extendidos por la ciudad romana hacia el interior, hasta el área más remota, en la forma de acueductos [en vez de caminos]: simbólicamente extraen los recursos de la tierra para el centro urbano, para alimentar los baños publi-

cos donde el agua importada actúa como un foco de sociabilidad y como símbolo del modo de vida "lavado" y civilizado que rechaza el hedor de los aldeanos. En el acueducto está implícita una dinámica de poder, que fluye entre el campo y la ciudad; y si queremos representar esta dinámica como explotadora, podemos extender nuestra imagen a las alcantarillas a las que va a parar el agua posteriormente ... como una imagen del consumo derrochador de la ciudad» (x). Aunque los campesinos no necesitasen esa agua, la alta visibilidad material y el elevado coste de los acueductos subrayaban otro flujo del campo a la ciudad, a saber, el de los impuestos y los abastecimientos. En un ensayo de las mismas consultas de 1987, Mireille Corbier añade: «Entre las imágenes que evocan el modo en que las ciudades extraían los recursos de su territorio, podemos recordar brevemente dos movimientos centrípetos: la canalización del agua y el almacenamiento de los cereales» (222). Los símbolos representan algo más que ellos mismos. Entonces, cabría preguntar, ¿cuál era el mejor símbolo de la antigua interacción entre el campo y la ciudad: el camino, que aparentemente era de doble dirección, o el acueducto, que a todas luces tenía una sola dirección?

Pensemos, en segundo lugar, en los campesinos. Es importante no confundir nunca un término general como *rural, aislado* o *agricultor* con un término técnico como *campesino* ya que, para la antropología intercultural, un campesino aislado o absolutamente rural es una *contradictio in terminis*. Expliqué con bastante claridad lo que significa el término *campesino* en mi libro *El Jesus de la historia. Vida de un campesino mediterraneo judio* (164-168) y de nuevo en *Jesus: biografia revolucionaria* (41). *Campesino* es un término interactivo que designa a los agricultores que son explotados y oprimidos –una definición que supone que en alguna parte debe haber explotadores y opresores–. Esta definición se encuentra también dentro del modelo de Lenski-Kautsky. Observe el epígrafe de esta sección y recuerde lo que dijimos sobre la insistencia de Kautsky en que los aristócratas «vivían a costa de» los campesinos. Supuesto que ellos vivían *a costa de*, entonces ¿dónde *vivian*? En las ciudades, desde luego. En los imperios agrarios, campesinos y elites implican, en otras palabras, campesinos y ciudades. Un campesino sin una ciudad es simplemente un agricultor feliz. Parafraseando a Kautsky: *las ciudades* «viven a costa de» los campesinos. Y las excepciones, como siempre, confirman la regla: «Hay», como observa Lenski, «pocos ejemplos de sociedades agrarias en las que las comunidades urbanas estuvieron ausentes del todo o en buena parte, como en ciertas regiones europeas en la alta Edad Media, donde el desmoronamiento del sistema político determinó casi la desaparición de la vida urbana» (210 nota 30). Teóricamente, por supuesto, los aristócratas en sus *castillos* podían «vivir a costa de» los campesinos igual que los aristócratas de la *ciudad*, pero los castillos terminaron luchando entre sí, de modo que hacía falta una ciudad como lugar donde las elites se reunieran para competir entre sí en un consumo notable, no en una guerra continua.

Mas ¿y los campesinos en la arqueologia galilea? James Strange argumenta, al comienzo del ensayo que acabamos de mencionar, contra el enunciado según el cual «Galilea era especialmente idonea para un estilo de vida rural o campesino» (1992a 28) e insiste, al final, en que «ya no es posible afirmar el extremo de

que el movimiento cristiano más primitivo tuvo su origen en una simple atmósfera rural» (1992a:47). Tiene toda la razón al sostener que Jesús, el movimiento del reino de Dios y el cristianismo más primitivo surgieron en el intercambio urbano-rural de la Baja Galilea. Ahora bien, el intercambio urbano-rural está ya y siempre contenido en el término *campesino*. Puede haber rural sin urbano, pero no urbano sin rural. Ni siquiera los romanos podían comer mármol. Y no puede haber campesinos sin la interacción urbano-rural (por usar una expresión benigna). Nada que la arqueología galilea haya descubierto sobre la urbanización de la Baja Galilea en el comienzo del periodo romano pone en cuestión la naturaleza fundamentalmente campesina de su sociedad –por supuesto, a menos que se cometa el error de suponer que *campesinado* significa agricultores aislados en un lugar rural atrasado.

La misma comprensión errónea del término *campesino* reaparece en un ensayo posterior, donde Strange examina la capacidad de la arqueología «para decirnos algo sobre las realidades sociales de la Galilea del siglo I» (1994:88). Una vez más parece que su respuesta supone que el término *campesino* excluye a los artesanos y/o que los artesanos campesinos son un tipo de empresario en mejor situación. «Las excavaciones arqueológicas de Galilea y otras regiones de la Palestina antigua confirman que grandes casas de labranza, presumiblemente de ricos terratenientes, salpican el paisaje. Es prematuro hacer cálculos seguros de hasta qué punto la tierra estaba en manos de ricos terratenientes, pero se puede afirmar que éste fue un elemento que influyó en el desarrollo de la realidad social en el siglo I. Gracias a los estudios arqueológicos en Galilea es posible postular otra dimensión de la realidad social. Parece que hay más agricultores en pequeños terrenos que los que tales terrenos pueden soportar. Esto sugiere que el pequeño propietario de tierra tenía que trabajar para otro al menos parte del tiempo, o desarrollar una especialidad adicional cuyo producto pudiera comercializar. Así pues, la mera designación "campesino" para este estrato social es errónea, ya que parece que estas personas fueron tanto artesanos y pequeños empresarios como trabajadores agrícolas. Este hecho de vida parece haber forzado una diversificación en los papeles sociales que, en gran parte, no han sido reconocidos en la investigación moderna» (1994:89). Pero el modelo de Lenski-Kautsky incluye ya la presión permanente que, en el mejor de los casos, fuerza a los agricultores campesinos a ser *también* artesanos campesinos o, en el peor de los casos, fuerza a los agricultores campesinos a convertirse *sólo* en artesanos campesinos. Y nunca presume que nuevas ciudades transformen a los campesinos infelices en empresarios felices. En todo ello hablo más de sistemas y estructuras que de individuos y personas. Mi idea no es que la arqueología debe obedecer a la antropología, sino que un modelo antropológico intercultural advertiría a Strange de que lo que él describe claramente sobre pequeños y grandes terrenos es el resultado bastante predecible de la comercialización por medio de la urbanización y que el resultado igualmente predecible es el aumento de la tensión entre el campesino y la ciudad.

Por cierto, encuentro una confusión similar a propósito del campesinado en otros arqueólogos galileos. Eric Meyers, en su artículo más reciente sobre el

regionalismo galileo, dice que «el aislamiento de la Baja Galilea, a la vista del sistema de caminos romano y de los patrones comerciales romanos, es simplemente un dato que no se puede sostener. Huelga decir que la mayor parte de la antigua Palestina fuera de los centros urbanos reflejaba el estilo de vida campesino o agrícola» (1985:117). Pero los campesinos no están sólo fuera de la ciudad. Son la base necesaria para su poder. Meyers, al menos, reconoce que «durante el periodo romano los asentamientos de Séforis y Tiberíades exacerbaron las tensiones entre el campesinado y los habitantes de la ciudad» (1985:118).

Algo parecido sucede en el caso de Tom Longstaff, que observa, en primer lugar, que «Galilea surge como un área transformada por la presencia de ciudades romanas e influida por instituciones e ideales romanos. Séforis ... constituye un ejemplo particularmente bueno de cómo el proceso de urbanización afectó a una población heterogénea, tanto en la misma ciudad como en las aldeas dependientes ... Ya no cabe pensar que Jesús era un simple campesino (¿por qué no decir "un palurdo"?) de Nazaret, ni definir a sus discípulos como una "pandilla de paletos de Galilea"» (14). Todo esto es tan correcto como inadecuada es la oposición que establece entre campesinado y urbanización. Pero una vez más Longstaff, al menos, reconoce que «aun cuando argumenta que la influencia de la urbanización romana estuvo omnipresente, no hay que entender que [su] ensayo presenta de un modo romántico la cultura urbana. Aunque la cultura urbana ofrece muchas ventajas, también tiene desventajas. A menudo la urbanización conlleva cierto grado de opresión. Con frecuencia aumenta la brecha entre ricos y pobres. Suele suceder que los que prosperan en la ciudad lo hacen a costa de los que viven en las aldeas dependientes y no prosperan» (14). Pese a que términos como *a menudo* y *con frecuencia* reducen en parte la injusticia sistémica o estructural de las relaciones entre los campesinos y la ciudad, esto al menos advierte contra el paso del romanticismo rural de Renan al romanticismo urbano de Batey.

Tres comentarios finales sobre los campesinos y las ciudades. De Robert Redfield: «Antes de las primeras ciudades no había campesinos. Y los pueblos primitivos supervivientes que no viven a la manera urbana no son campesinos» (31). De George Foster: «El criterio primario para definir una sociedad campesina es estructural: la relación entre la aldea y la ciudad (o el Estado)». De Moses Finley: «El campesino era un elemento esencial en la ciudad antigua» (1977:322). Es necesario, de una vez por todas, dejar de confundir *aislado* con *rural* con *campesino* y empezar a entender el término *campesino* tal como se emplea en la antropología intercultural. De lo contrario, los exegetas que usan la antropología intercultural y los arqueólogos que no la usan no harán más que hablar sin escucharse permanentemente. *Los campesinos y las ciudades van de la mano. Son las dos caras necesarias de un sistema de opresión o de explotación.*

Séforis y Tiberíades

«Todas las sociedades agrarias más avanzadas se asemejaban a un árbol o planta con un sistema de raíces nutricias que se extendían a lo largo de una vasta zona, absorbiendo el excedente y trasladándolo, por etapas, a

los consumidores últimos, la población urbana. En los límites exteriores de este sistema había miles, y hasta centenares de miles, de pequeñas aldeas campesinas, en cada una de las cuales había, por lo común, varios centenares de residentes ... Por un lado, había un flujo constante de bienes desde las aldeas de campesinos hasta los centros urbanos. A su vez, aquéllas recibían ciertos servicios de índole política, cultural, religiosa, educacional y comercial ... Así, las relaciones entre las aldeas y los centros urbanos tenían un carácter esencialmente simbiótico, pero con definidos matices de parasitismo ... Esta relación era parasitaria en la medida en que la superioridad militar de la elite asentada en las ciudades obligaba a los aldeanos a entregar una mayor parte de sus cosechas o aceptar menos a cambio de ellas que lo que hubiera ocurrido si las dos partes negociaran desde una posición de igual fuerza política. No obstante, y puesto que la participación del aldeano no era simplemente una función de coerción, no puede considerarse la relación puramente parasitaria».

Gerhard Lenski, *Poder y privilegio*, pp. 217-218 (y nota 66)

Mi segundo ejemplo pregunta, en el trasfondo general del modelo de Lenski-Kautsky, qué se puede esperar cuando dos ciudades son construidas o reconstruidas a una distancia de unos treinta kilómetros y en un intervalo de veinte años en un imperio agrario. Este modelo nos previene contra la suposición de que las nuevas ciudades son una buena noticia para los campesinos locales.

Los casi 1300 km^2 de la Baja Galilea, ricos en granos y cereales en los valles y en viñas y olivares en las colinas, forman cuatro líneas alternadas de colinas y valles que van en la direccion general de oeste a este. La aldea de Nazaret, localizada en una cuenca a poco más de 300 metros de altura, en la cordillera que en algunos puntos se eleva hasta los 480 metros, domina los accesos meridionales a la Baja Galilea. La ciudad de Séforis, aproximadamente a una hora de camino al noroeste de Nazaret, se sitúa en un otero, a una altura de 100 metros, al oeste del valle de Tir'an y al sur del valle de Bet Netofah, mucho más amplio. En el extremo oriental del mencionado valle de Tir'an se encuentra la ciudad de Tiberíades. Pero Séforis y Tiberíades eran dos ciudades, una reconstruida y la otra construida, a una distancia de treinta kilómetros y en un espacio de veinte años. ¿Qué significó para los campesinos locales su *nueva o renovada presencia*? Escuche, como trasfondo, estos comentarios de las consultas de 1987 mencionadas en la sección anterior. De Corbier: «Dondequiera que existiese, la ciudad era la unidad básica para la recaudación de impuestos» (231). De Wallace-Hadrill: «La urbanización es el resultado inconfundible del control romano» (249). Pero en especial este resumen introductorio del último: «El imperio es visto como un tablero de ajedrez de ciudades, cada una con un conjunto propio de comunidades dependientes, del mismo modo que el poder y la riqueza de cada propietario de tierra dependía de su habilidad para extraer alquileres y beneficios de sus arrendatarios y trabajadores, así tambien el poder y la riqueza de la ciudad dependía de la recaudacion de impuestos, alquileres y tributos de su red de aldeas y poblaciones, mientras la propia Roma dependía de la recaudación de impuestos de las provincias y las ciudades que las componían» (xiv)

Piense, por un momento, en la densidad de población de esas dos nuevas ciudades, en especial a la luz de los estudios de Jonathan Reed, y recuerde que una hectárea son 10.000 metros cuadrados. «En Galilea», afirma Reed, «las ruinas de Séforis cubren un área de 60 hectáreas y las ruinas de Tiberíades cubren casi 80 hectáreas. La extensión de las ruinas de estas dos ciudades galileas no se compara con las cuatro ciudades principales de esta región del Mediterráneo oriental –Tiro, Tolemaida, Cesarea Marítima y Escitópolis–, que ocupan todas ellas más de 100 hectáreas. Pero la extensión de las ruinas de Séforis y Tiberíades sobrepasa con mucho la de cualquier otro emplazamiento de Galilea, y también la de los asentamientos herodianos en la periferia de Galilea: las ruinas sobre el tell de Betsaida, donde Herodes Filipo construyó una ciudad nueva y la llamó Julia, abarca sólo 10 hectáreas; Gabas, construida por Herodes el Grande para los veteranos de su caballería, mide 14 hectáreas. La extensión de los pueblos mayores en Galilea es, en comparación, como mucho de 17 hectáreas para la Cafarnaún del siglo I, y de los pueblos menores, como mucho de 5 hectáreas para Gat-Jéfer. Otras poblaciones pequeñas en Galilea, como aldehuelas o fincas en torno a un núcleo, ocupan sólo una hectárea o menos» (Reed 1994a:68-69).

Pero ¿cómo se pasa de hectáreas a personas? Es preciso conocer primero, con la mayor exactitud posible, la circunferencia del lugar. ¿Qué tamaño tenía en el momento en cuestión: cuántas hectáreas? Después hay que decidir qué densidad de población sería de esperar en tal lugar: ¿cuántas personas por hectárea? Errores o discordancias en uno de estos puntos o en los dos pueden dar como resultado conclusiones ampliamente divergentes en un pueblo grande, no amurallado, de la Baja Galilea de principios del siglo I, como Cafarnaún, según demuestran estas conclusiones de Reed primero (1992:15) y, después, de Meyers y Strange (59):

Cafarnaún: 17 hectáreas	=	100-150 personas por hectárea	=	1.700-2.550 personas
Cafarnaún: 30 hectáreas	=	400-500 personas por hectárea	=	12.000-15.000 personas

Por lo que se refiere a hectáreas y personas, los modelos prototípicos y mejor preservados de las ciudades romanas son Ostia, el puerto romano densamente poblado en la desembocadura del Tíber, con sus edificios de tres a cinco plantas, y Pompeya, en la bahía de Nápoles, una ciudad italiana poblada de manera más normal con edificios de uno y dos pisos. He aquí las poblaciones más probables de estas ciudades paradigmáticas, según Reed (1992:12-14):

Ostia: 69 hectáreas	=	435 personas por hectárea	=	30.000 personas
Pompeya: 64 hectáreas	=	125-126 personas por hectárea	=	8.000-10.000 personas

Aunque con dimensiones parecidas, estas dos ciudades tenían densidades de población muy divergentes –divergentes, de hecho, en razón de tres a uno aproximadamente–. Como Ostia y Pompeya, según observa Reed, «Séforis y Tiberíades eran ciudades amuralladas, lo que eleva la densidad de población. Las comparaciones histórica y etnográfica muestran que, como norma, los emplaza

mientos amurallados están más densamente poblados que los asentamientos abiertos. En los primeros el crecimiento se ajusta por el aumento del número de habitaciones a costa del tamaño, y añadiendo edificios con más de una planta. En efecto, en los emplazamientos de Séforis y Tiberíades, la mayoría de los cimientos de los edificios eran macizos y sostenían más de una planta, mientras que los asentamientos no amurallados de Galilea solían tener cimientos toscamente construidos y paredes en las dependencias domésticas que no habrían podido soportar una segunda planta» (1994a:69-70). He aquí los números que propone:

Tiberíades: 80 hectáreas	=	300 personas por hectárea	=	24.000 personas
Séforis: 60 hectáreas	=	300 personas por hectárea	=	18.000 personas

Reed corrigió más tarde esos números en el caso de Séforis: «Un cálculo más reciente de James Strange, de las excavaciones de la USF [University of South Florida] en Séforis, reduce el área cerrada por las murallas a poco menos de 50 hectáreas –pero él observa que las ruinas fuera de la muralla al sureste *se pueden extender hasta* otras 50 hectáreas ... Si suponemos una densidad de población de 300 personas por hectárea para la ciudad amurallada de Séforis y sólo de 175 para la zona habitada fuera de las murallas, entonces Séforis habría tenido también [como Tiberíades] una población que rondaba los 24.000 habitantes» (1994b:213). Así pues, en resumen:

Séforis:	50 hectáreas (dentro de las murallas)	= 300 personas por hectárea	=	15.000 personas
	50 hectáreas (dentro de las murallas)	= 175 personas por hectárea	=	8.750 personas

Pero incluso trabajando con la población que atribuyó anteriormente a Séforis, Reed observó que «una población de 18.000 personas requería toda la producción de los valles de Bet Netofah y Tir'an [al norte y este, respectivamente], y también de la tierra cultivable a lo largo del Nahal Sippori [a occidente]» (1994a:71). Si éste fue el «impacto en la agricultura» sólo de Séforis, ¿cuál sería el impacto cuando dos de esas ciudades, Séforis y Tiberíades, fueron construidas en el espacio de veinte años y a treinta kilómetros una de otra? «Sólo por lo que respecta a los alimentos», concluye Reed, «las prácticas agrícolas de Galilea fueron completamente reorganizadas y extendidas con la fundación de estas dos ciudades. La imagen de numerosas haciendas o aldehuelas autosuficientes en Galilea cambió radicalmente. A partir de entonces, toda la actividad agrícola se dedicó a abastecer a Séforis y Tiberíades» (1994a:70). Pero ¿qué pensaron los campesinos de estas dos ciudades y del efecto que tenían en su sustento y su vida? La fundación de ciudades en mayor número y más próximas ¿fue buena o mala noticia para los campesinos locales?

El mismo Jonathan Reed plantea esta cuestión, pero no puede responder sólo a partir de los restos materiales: «¿Cómo reaccionó la población indígena galilea frente a Séforis y Tiberíades? Las actitudes y los sentimientos no son discernibles en el registro arqueológico» (1994a:94). Pero, aun independientemente de la antropología intercultural, la arqueología comparada puede advertirnos

contra la aceptación, habida cuenta del mencionado déficit, del punto de vista normativo de las elites urbanas. He aquí un ejemplo arqueológico de cómo no aceptar sin crítica tales puntos de vista.

Al estudiar la «"romanización", esto es, los efectos que el imperio romano tuvo en las economías y las sociedades del Mediterráneo antiguo», John Patterson se centró en dos regiones montañosas, Samnium, en los Apeninos del centro de Italia, y Licia, en el sudeste de Turquía, para poner a prueba la hipótesis según la cual hay una relación estructural general entre «tres importantes facetas de relaciones entre la ciudad y el campo: edificios públicos en las ciudades, cambios de población en el campo y la movilidad mostrada por los miembros de elites que adquirían sus riquezas en el campo, pero la gastaban principalmente en las ciudades» (147, 148). Aquí me centro en el segundo elemento, en los cambios de población rural a medida que los pequeños propietarios campesinos sucumbían ante «la creciente aglomeración de grandes propiedades rurales» pertenecientes a las elites urbanas (155). «Se plantea, entonces, el problema de qué significó este cambio en la práctica para el pueblo común que poseía u ocupaba esas grandes propiedades. Existen varias posibilidades: que los campesinos permanecieran en la tierra como arrendatarios de los propietarios mayores, viviendo en condiciones de pobreza y miseria; o que dejaran la tierra para convertirse en bandidos ... o que abandonaran la tierra definitivamente para ir a la ciudad» (155). Supongo, hablando más de manera sistémica que individual, que ninguna de estas tres opciones es particularmente feliz para los campesinos involucrados. ¿Puede un arqueólogo, a propósito de Séforis y Tiberíades, hacer una pregunta parecida a la planteada por Patterson a propósito de Samnium y Licia? ¿Es discernible alguna relación entre el crecimiento urbano y la consolidación rural? Y, si terrenos rurales menores se unifican en propiedades mayores, ¿es legítimo inferir algo sobre el impacto de estas ciudades en «el sustento y la vida» de los campesinos (y, por consiguiente, en sus «actitudes y sentimientos» hacia ellas)?

En cualquier caso, podemos observar que Séforis no es mencionada nunca en los evangelios y Tiberíades es mencionada sólo en Juan, una vez directamente en 6,23 y dos veces indirectamente en 6,1 y 21,1. ¿Por qué motivo? Andrew Overman hace esta pregunta obvia (y también la responde): «¿Por qué estas ciudades [Tiberíades, Magdala y Séforis] no figuran de una manera más prominente en la tradición evangélica? ... Nos inclinamos a postular que la ausencia de estos significativos e inevitables centros urbanos se relaciona con la cuestión del poder que ellos representan y poseen» (1988:167). Overman repite esta conjunción de *ciudad y poder* en un artículo más reciente: «Sugiero que la designacion *ciudad* tiene mucho que ver con poder, ya sea económico, político o simbólico ... En modo alguno sugiero que todos se sentían cómodos con la carga de este símbolo. Pero afirmo que la mayoría de las personas en Galilea estaban familiarizadas con el símbolo y sus implicaciones, y también con sus concretas ramificaciones económicas y culturales ... Todo programa hipotético para el movimiento de Jesús, o un análisis de las parábolas o aforismos en los evangelios, debe tener en

cuenta esta información del mundo material galileo» (1993:47-48). Todo esto es absolutamente correcto, pero me pregunto si la expresión «no cómodos con» no es una formulación demasiado benigna para describir la reacción de los que pudieron oponerse a la urbanización romana porque descoyuntaba el modo de vida campesino tradicional y empujaba a los individuos de la pobreza a la miseria, del pequeño propietario de tierra al agricultor arrendatario, del arrendatario al jornalero y del jornalero al mendigo o bandido.

Campesinos y artesanos

> «Aun en el nivel aldeano [en los imperios agrarios] no era infrecuente cierta medida de especialización, puesto que en la estación no agrícola los campesinos a menudo estaban obligados a volverse hacia las artes manuales para redondear una cifra con que poder subsistir, y en ocasiones algunos alcanzaron reputación por su superior destreza en la producción de algún artículo particular».
>
> Gerhard Lenski, *Poder y privilegio*, p. 216

Éste es mi tercer ejemplo y, en cierta manera, es el más importante. La razón de su importancia (si puedo adelantarme) es que Jesús fue probablemente un artesano campesino, no un agricultor campesino. Pero ¿tal vez vivían mejor los artesanos campesinos que los agricultores campesinos? ¿Tal vez en las aldeas especializadas en este o aquel arte manual, la urbanización aumentó mucho la base de clientes y, por ello, fue buena en vez de mala para la subsistencia de los artesanos campesinos?

Hay un caso galileo bastante específico que se ha usado para sugerir que la relación de las ciudades con los campesinos era relativamente benéfica, pues los campesinos usaban la ciudad como importante socio comercial. Mi idea es, una vez más, que un conocimiento anterior de los datos de la antropología intercultural –por ejemplo, del modelo de Lenski-Kautsky– moderaría no la posibilidad del comercio de la aldea con la ciudad, sino todas las generalizaciones demasiado precipitadas sobre la benignidad de la ciudad hacia la aldea en las sociedades e imperios agrarios.

Descripción material y conclusión social

Es necesario, en primer lugar, ver claramente los datos materiales en su integridad. Entonces, y sólo entonces, es posible analizar las conclusiones sociales sobre las implicaciones de tales datos. Los datos materiales en cuestión se refieren a la industria de la cerámica de una aldea galilea muy especial, Kefar Hananya. (En adelante me tomo la libertad de llamarla siempre *Hananya*).

Arcilla y cerámica

Los fragmentos de cerámica son prácticamente indestructibles y se puede investigar, por el análisis de activación de neutrones (que para mí es como el ADN

de la cerámica), de qué suelo o lugar proviene esa arcilla. En otras palabras, esa arcilla lleva consigo los rastros de las antiguas rutas del comercio local. La tesis doctoral defendida por David Adan-Bayewitz en 1985, en la Universidad Hebrea de Jerusalén, usó este proceso científicamente preciso para rastrear la fuente o procedencia de la cerámica doméstica común en Galilea, al oeste del lago, y Gaulanítide (los actuales Altos del Golán), al este del lago, desde el inicio de la dominación romana hasta el comienzo del periodo bizantino. Y descubrió, como resume en un artículo escrito junto con Isadore Perlman, que «la mayor parte de la cerámica doméstica común usada en la Séforis romana [del año 50 AEC al año 430 EC aproximadamente] proviene de dos grupos distintos. El primer grupo [Galilea romana I], que incluye la mayoría de la loza de cocina de ciudad, fue fabricado en Kefar Hananya. El segundo grupo [Galilea romana II], que incluye las ánforas de almacenamiento galileas comunes del periodo, vasijas y jarras especiales ... fue fabricado en el centro de producción de cerámica de Shikhin, contiguo a Séforis. Estos dos grupos de procedencia de la cerámica, que explican la mayor parte de la cerámica común usada en la Galilea romana, fueron producidos en centros de manufactura urbanos o aldeanos, y no por las ciudades importantes de Galilea» (170).

Éste es un estudio extraordinariamente importante, tanto en sus métodos generales como en sus conclusiones específicas con respecto a Galilea y sobre todo a Séforis. La mayor parte de la cerámica galilea provino, durante medio milenio, de dos aldeas: Kefar Hananya, la actual Kafr Inan, exactamente al este de Aco-Tolemaida, en la frontera entre la Alta Galilea y la Baja Galilea (pero más próxima a los Altos del Golán que a la costa mediterránea) y (Kefar) Shikhin, identificada por James Strange en 1988 con algunas ruinas situadas aproximadamente a 1,5 kilómetros al noroeste de Séforis (1992b:351).

Hay dos conclusiones que Adan-Bayewitz saca de sus datos sobre la cerámica recogidos con brillantez y presentados con claridad. La primera es secundaria e implica una contradicción interna. La segunda es importante e implica una contradicción externa.

Manufactura y distribución

La conclusión secundaria se refiere a la relación entre manufactura y distribución. ¿Qué papel desempeñaron Séforis y Tiberíades en el proceso de distribución? Si, por ejemplo, eran importantes para la distribución, esto ¿era bueno o malo para los fabricantes establecidos en las aldeas? «Hay sobradas razones», afirma Adan-Bayewitz, «para sospechar que la comercialización de la cerámica de Kefar Hananya por alfareros itinerantes probablemente no fue un medio de distribución importante. No es fácil explicar el predominio de la loza de Kefar Hananya en ciudades y aldeas situadas a veinticinco kilómetros del centro de producción, a no ser como lugares de comercio centrales ... Entre los mercados centrales probables para la cerámica de Kefar Hananya se incluyen las ciudades galileas de Séforis y Tiberíades» (1992:233). Me parece que esta conclusión contradice de manera flagrante los datos claramente descritos por el mismo Adan-Bayewitz.

¿Eran Séforis y Tiberíades mercados centrales para la venta de la cerámica de Kefar Hananya? ¿Era llevada la producción aldeana a estas ciudades porque eran centros de distribución para su comercialización? Si cumplían esta función, bien puede ser que los ceramistas aldeanos y otros artesanos aldeanos considerasen que estas ciudades eran una buena noticia para los negocios, lo que significaría que la urbanización llegó a ellas como un fenómeno predominantemente positivo. En opinión de Adan-Bayewitz, la venta y distribución de la cerámica de Kefar Hananya no se concentró en y desde esa aldea manufacturera, sino desde Séforis y Tiberíades, dos nuevas ciudades galileas que distaban unos veinticinco kilómetros de Hananya. Pero aquí hay una notable objeción a esta afirmación basada en sus propios datos. Si la cerámica aldeana era vendida desde esos mercados centrales urbanos, sería de esperar que la presencia cada vez menor de sus fragmentos hubiera irradiado hacia el exterior desde ellas y no desde la principal aldea manufacturera. Con todo, los indicios arqueológicos y la insistencia de Adan-Bayewitz indican que «aun cuando la cerámica de Kefar Hananya es abundante en toda Galilea, la disminución de las cantidades relativas de cerámica de Kefar Hananya es evidente a medida que aumenta la distancia del *centro manufacturero*» (1990:158, las cursivas son mías), que «la cantidad relativa de la cerámica de Kefar Hananya recuperada en yacimientos arqueológicos galileos se relaciona inversamente con la distancia al lugar del *centro manufacturero*» (1992:219, las cursivas son mías; y véase el gráfico del porcentaje encontrado *versus* la distancia recorrida en 1992:212). En otras palabras, «la cerámica era comercializada en una sola dirección desde Kefar Hananya, *el lugar de su manufactura*, hasta el yacimiento donde fue recuperada, el lugar donde fue usada» (1992:247, las cursivas son mías). Según mi lectura y comprensión de estos datos, la cerámica de Kefar Hananya fue vendida y distribuida, ya fuera por compra directa o por entrega, desde la aldea misma y no desde los mercados centrales en Séforis y Tiberíades. Mi conclusión es que, aun cuando la presencia de esas ciudades aumentó la base de compradores de cerámica, al parecer no cambió el proceso de distribución. Esta afirmación debe ser dejada de lado como una distracción, de un modo o de otro.

Cerámica y explotación

La conclusión principal formulada por Adan-Bayewitz es, para mi propósito actual, mucho más importante. Al final de su artículo en colaboración y de su libro, Adan-Bayewitz hace un comentario social muy específico. Lo hace casi de pasada, pero su posición final le da una cierta importancia culminante. El artículo concluye de esta manera: «La distribución cuantitativa de la cerámica de Kefar Hananya, por una parte, y la comercialización directa para el comprador de cerámica en Kefar Hananya y Shikhin ... por otra, no parecen coherentes con la imagen, común entre algunos estudiosos, de la explotación de los campesinos galileos por los ricos de las ciudades. Después de todo, parece que algunos eruditos tienen una concepción equivocada según la cual la Galilea rural era exclusivamente agrícola en el inicio del periodo romano. Los testimonios actuales contribuyen a una perspectiva más exacta de la economía galilea» (1990:171-172). El libro insiste en la misma idea con las mismas palabras: «También se

puede observar que el modelo de distribución de la cerámica de Kefar Hananya no parece coherente con la imagen, común entre algunos investigadores, de la explotación en el inicio del periodo romano de los campesinos galileos por los ricos de las ciudades» (1992:219).

Tal vez, entonces, la llegada de dos ciudades, la Séforis reconstruida y la recién construida Tiberíades, no fuera en absoluto una mala noticia para los campesinos galileos. ¿Fue simplemente una oportunidad para el incremento del comercio, para mercados mayores? ¿No debemos imaginar campesinos infelices sino alfareros felices, no agricultores oprimidos, sino comerciantes enriquecidos? En otras palabras, la urbanización pudo ser buena para los aldeanos artesanos. Para poner a prueba esta posibilidad, examino de cerca las descripciones materiales y las conclusiones sociales de Adan-Bayewitz, no sólo en sí mismas sino especialmente desde el punto de vista de la antropología intercultural de la *ceramica*.

Teoria de la ceramica y proceso cultural

Hay un gran desacuerdo entre las conclusiones sociales que acabamos de citar y las conclusiones obtenidas por Dean Arnold en su obra antropológica intercultural titulada *Ceramic Theory and Cultural Process*. Este desacuerdo es más notable a la vista de las repetidas referencias de Adan-Bayewitz a Arnold en su libro (1992:235-238). De hecho, fueron estas referencias las que me llevaron a leer la obra de Arnold. Como este desacuerdo se refiere a la explotación campesina bajo el dominio urbano, es el que más me interesa en este contexto.

Presumo que Kefar Hananya no es sólo una aldea de artesanos explotados, capitalizados, controlados y oprimidos por la sobrecarga de impuestos del exterior. Parece mucho más probable que su posición en el centro de Galilea le permitió controlar su destino y distribuir sus productos principalmente del productor al consumidor con una interferencia mínima. Pero ¿cambia esto la imagen general de la explotación campesina en Galilea? En otras palabras, ¿cuál es la relación entre la producción cerámica y la tierra agrícola? El alfarero campesino ¿abandona deliberada y voluntariamente la vida de agricultor campesino por las posibilidades más lucrativas de la actividad empresarial? Esto no es exactamente lo que parece indicar la antropología intercultural de la cerámica.

Recuerde, de acuerdo con lo que expuse antes, la posición de los artesanos como «campesinos desposeídos» según el modelo de Lenski-Kautsky. En este trasfondo es en el que leo la tesis de Arnold según la cual «hay ciertos procesos universales, en los que está implicada la cerámica, que están vinculados a factores ecológicos, culturales o químicos. Estos procesos tienen lugar en sociedades de todo el mundo y proporcionan una sólida base empírica (en oposición a especulativa) para interpretar la cerámica antigua. En una escala más modesta, el libro presenta regularidades interculturales que relacionan la cerámica con fenómenos culturales ambientales y no cerámicos [y responde] a esta pregunta: ¿por qué la fabricación de cerámica se desarrolla en un área y por qué evolucio-

na hasta convertirse en un trabajo de artesanía a tiempo completo?» (ix-x). En otras palabras, su libro presenta una antropología intercultural de la fabricación de cerámica: «El objetivo del libro es proporcionar generalizaciones interculturales sobre la relación que se puede aplicar a muchas sociedades diferentes del presente y del pasado ... Por la obtención de generalizaciones de las culturas modernas es posible entender y explicar cómo la cerámica se articula con el resto de la cultura y el entorno. Por la aplicación de tales generalizaciones al pasado es posible desarrollar una interpretación más precisa de cómo la cerámica arqueológica se relaciona con el entorno y la cultura antiguos» (16). Pero si cotejamos las descripciones materiales de Adan-Bayewitz con la antropología cerámica de Arnold, llegamos a conclusiones *sociales* muy diferentes.

Los sistemas de producción cerámica van, según Arnold, de la producción doméstica, pasando por la industria doméstica y la industria en talleres, a la industria a gran escala. Al leer las siguientes descripciones, observa cómo la presión de población y la pérdida concomitante de agricultura de subsistencia fuerzan a los agricultores campesinos a convertirse en artesanos campesinos. *Ellos no se sienten atraídos a ese cambio por la oportunidad empresarial, sino que se ven forzados a ello por la necesidad agrícola.* Para mí éste es el punto decisivo.

Tipos de producción cerámica

El primer tipo de producción cerámica es la *producción doméstica*. «Todas las mujeres adultas aprendían el arte y tenían la misma capacidad para fabricar vasijas» (226). Cada casa fabrica su propia cerámica y, como las mujeres están sujetas a la casa por los hijos, son alfareras.

El segundo tipo es la *industria doméstica*. «La presión de población fuerza a los varones al trabajo de artesanía y, de esta manera, la posición social de los alfareros baja debido a su limitado acceso a la tierra cultivable o a la restringida posesión de ella ... [y] también fuerza a los agricultores a alejarse cada vez más para obtener una tierra cultivable adecuada ... A una distancia de 7-8 kilómetros ... el viaje a sus campos no es rentable y la gente prefiere explotar recursos como materias primas de cerámica más cercanas a sus casas ... La fabricación de cerámica en el modo de producción de la industria doméstica es, así, una adaptación de una población a clases específicas de recursos no agrícolas; es una adaptación a la tierra que es limitada o pobre desde el punto de vista agrícola, pero que tiene recursos cerámicos» (226-227).

El tercer tipo es la *industria en talleres*. «La presión de población eliminó en gran medida, si no completamente, la agricultura como una base de subsistencia para los alfareros. Las actividades de subsistencia no son incompatibles con la fabricación de cerámica y, por ello, los varones son alfareros puesto que no tienen medios de subsistencia alternativos. Cuando cesa la producción directa de alimentos, la familia del alfarero depende del trabajo artesano para vivir y hay que reducir los riesgos inherentes a la fabricación de cerámica para que dé unos ingresos seguros ... A fin de ejercer un creciente control sobre el proceso, el alfarero tiene que invertir capital en innovaciones (como la construcción de un

cobertizo para modelar la cerámica y secarla, construir un horno y comprar o hacer moldes o una rueda). Debido a que los alfareros en la industria doméstica [el segundo modo de producción] son pobres y económicamente marginales, la mayoría de los alfareros no disponen del capital de inversión que esas innovaciones requieren y, se ven, por tanto, forzados a trabajar como jornaleros para los acaudalados ... Este cambio traslada la producción de cerámica del ámbito doméstico y, de esta manera, elimina totalmente a las mujeres del proceso de fabricación de cerámica ... Debido al bajo estatus de la fabricación de cerámica y la marginación económica de los alfareros en una industria doméstica [el segundo modo de producción], es frecuente que los ceramistas no decidan desarrollar un oficio más intensivo y prefieran, en cambio, mejorar su estatus. Quizás terminen por abandonar la fabricación de cerámica para dedicarse a ocupaciones más prestigiosas y lucrativas como las de intermediario o propietario de un taller de cerámica. Así, el desarrollo de un modo de producción en talleres con inversión de capital (necesario para obtener innovaciones y pagar a los trabajadores según una base regular) es un patrón iniciado por individuos de estatus más alto que son completamente extraños a la fabricación de cerámica o social y económicamente marginales con respecto al oficio» (227-229).

El cuarto tipo es *la industria a gran escala*. Se «caracteriza por una sustancial inversión de capital en la producción para una máxima producción y un mínimo costo por unidad. Los efectos reguladores del tiempo y del clima son totalmente eliminados ... las innovaciones tienen ... eficiencia optimizada ... la producción es a tiempo completo durante todo el año ... las mujeres son totalmente eliminadas ... los alfareros son varones ... [y] una producción a tiempo completo requiere una extensa distribución de cerámica para proporcionar remuneración al alfarero a fin de que pueda comprar comida» (231).

Agricultura y cerámica

Doy por supuesto que la producción de Kefar Hananya no está ni en el primer sistema ni en el cuarto. Debe, por tanto, estar en el segundo o en el tercero, donde, según Arnold, es la presión de población y la inaccesibilidad de la tierra agrícola adecuada en cantidad y/o calidad lo que fuerza a las personas a hacer uso de recursos cerámicos disponibles. No es que la disponibilidad de tales recursos les convenza para que abandonen la agricultura de subsistencia adecuada y asuman la arriesgada vida de empresarios comerciales.

He aquí algunos enunciados explícitos de Arnold, además de los que acabamos de citar sobre la evolución de la fabricación de cerámica desde la producción doméstica a pequeña escala a la producción comercial a gran escala. Él propone como «principio general» que «cuando una población excede la capacidad de la tierra para sostenerla (y, de esta manera, excede su capacidad de producción), hay un movimiento hacia otras ocupaciones como la fabricación de cerámica» (168). Así, por ejemplo, «no es insólito que la fabricación de cerámica y otros oficios sean una elección secundaria frente a la agricultura y que recurran a ella personas que posean tierra de baja calidad o insuficiente, o que carezcan de ella. Mientras que la agricultura proporciona alimento directamente a una familia, la producción artesanal no lo proporciona, sino que exige un trabajo adicional y

riesgos mayores que la agricultura ... No es insólito, por tanto, que la fabricación de cerámica, como técnica indirecta de subsistencia, sea el resultado de la presión de población y no una ocupación deseable para la mayoría de los agricultores ... Una vez que hay un mejor medio de vida con la agricultura o un trabajo más seguro o estable, se abandona la fabricación de cerámica» (193). También: «Los alfareros que dependen de su oficio para vivir fabrican cerámica sólo por necesidad económica [de modo que] cuando hay oportunidades económicas mejores, abandonan el oficio» (194). Y también: «Excepto quienes fabricaban cerámica sólo para su uso, es probable que nadie decidiese ser alfarero si su base de subsistencia (por ejemplo, agrícola) era adecuada» (200).

Todo lo que acabo de citar de Arnold (y también algunas secciones de la obra de Adan-Bayewitz en las que él mismo se refiere al libro de Arnold) advierte enérgicamente contra las generalizaciones a partir de la fabricación de cerámica en Kefar Hananya que niegan la sociedad campesina general de Galilea o la explotación general de este campesinado en el comienzo del periodo romano. Tales generalizaciones inexactas e incluso románticas podrían haber sido disciplinadas por un modelo específico, como el antropológico intercultural de Arnold para la producción de cerámica. También podrían haber sido disciplinadas por un modelo antropológico intercultural más general para el imperio agrario, como el propio modelo de Lenski-Kautsky.

Jonathan Reed observa: «No estoy seguro de cómo evaluar, a partir de las fuentes arqueológicas, la calidad de vida percibida de los aldeanos que pudieron trabajar en Kefar Hananya. Pero la investigación arqueológica no permite medir si estaban contentos o no con su relación» (1994a:81 nota 90). ¿Es esto realmente lo mejor que podemos hacer? ¿O simplemente no hemos tratado de hacer algo mejor? Es verdad que cabe aplicar la antropología y la arqueología a esa pregunta. William Dever formuló el desafío hace casi dos décadas: «Sería una simplificación excesiva afirmar que la arqueología *histórica* tradicional del Oriente Próximo daba paso a la arqueología *antropológica* más característica de los prehistoriadores y arqueólogos del Nuevo Mundo, pero la *aproximación* entre orientaciones antes consideradas antitéticas es pertinente ... Más fundamental aún es la cuestión acerca de si la arqueología del antiguo Oriente Próximo debe estar orientada histórica o antropológicamente, o de las dos maneras ... Esta dicotomía es, desde luego, de muchas formas falsa, pero al final las presuposiciones de la arqueología antropológica, en gran medida deducidas de la prehistoria, deben ser al menos examinadas y aplicadas crítica y selectivamente a la arqueología de Oriente Próximo, que tiene una *historia*, basada en restos de artefactos y en una abundancia de fuentes literarias, que se remonta a cinco mil años» (15, 21).

Las respuestas más adecuadas proceden de una conjunción interdisciplinar de los tres factores: la antropología, la historia y la arqueología. La antropología nos dice qué esperar de los campesinos bajo la comercialización rural. La arqueología nos habla sobre la comercialización rural a través de los procesos de urbanización de Antipas en la Baja Galilea a principios del siglo I. La historia nos dice

algo como lo expresado en la cita siguiente, tomada de Keith Hopkins, en la introducción de un libro de ensayos específicos sobre el comercio en la economía antigua: «En los siglos I y II d.C. fueron proporcionalmente menos productores de alimentos los que cultivaron más alimentos que nunca antes para un mayor número de productores no agrícolas ... La productividad agrícola aumentó, sobre todo debido a la creciente presión de la explotación. Hay que distinguir dos tipos de explotación. Primero, los esclavos agrícolas eran forzados a trabajar más que los hombres libres y recibían, por término medio, más tierra para cultivar que la que muchos campesinos libres podían permitirse el lujo de poseer. Segundo, los campesinos libres y los dueños de esclavos eran forzados a trabajar más duramente a fin de producir impuestos para el Estado, y en una significativa minoría de casos a producir alquileres para los propietarios legales de la tierra que trabajaban ... La cantidad total y la proporción de la producción total extraída de los productores primarios en impuestos y alquileres aumentó. En otras palabras, se intensificó la presión de explotación» (1983:xvi, xvi-xvii, xix). Pero la historia también nos dice que el pueblo judío creía en el Dios de derecho y justicia de la alianza, en la equidad e igualdad en una tierra que pertenecía a Dios. Cuando esta antropología, esta historia y esta arqueología se juntan, tenemos la imagen mejor definida posible de la situación de la Baja Galilea en los años 20 del siglo I EC.

Campesinos y escribas

> «El *Evangelio de Tomás* y Q comparten los siguientes rasgos sociales: capacidad de leer y escribir y una mentalidad de escriba, un medio probable en la vida aldeana o ciudadana, una organización de grupo que no se retiraba totalmente del grupo mayor del que formaba parte y una mentalidad de grupo caracterizada más que nada por la adopción de una comprensión particular del mundo y una ética correspondiente. Además, ambos documentos fueron compuestos en un contexto en el que la creciente explotación del campo y del campesinado por las elites urbanas contribuyó a una considerable desintegración social y penuria económica (en forma de deudas, desposeimiento, arrendamientos, empobrecimiento y hambre). Ambos grupos responden a esta crisis adoptando una actitud muy crítica hacia las convenciones sociales y las estructuras políticas comunes, una crítica de la riqueza, una inversión de los valores normales y un rechazo o crítica de las instituciones religiosas de base urbana».
>
> William E. Arnal, «The Rhetoric of Marginality», pp. 491-492

Christopher Seeman hizo una pregunta sumamente obvia pero pocas veces planteada: ¿por qué el movimiento de Jesús surgió en la Baja Galilea durante el reino de Herodes Antipas y no en otro tiempo y lugar? ¿Por qué en Galilea y no en Judea y por qué en la Baja Galilea y no en la Alta? ¿Por qué bajo Antipas y no bajo su padre, Herodes el Grande, que reinó del año 37 al 4 AEC, o bajo su sobri-

no, Agripa I, que reinó del año 40 al 44 EC? Y, dado que Antipas gobernó del año 4 AEC al 39 EC, ¿por qué a finales de los años 20 y no en cualquier otro periodo de ese largo reinado? ¿Por qué precisamente allí? ¿Por qué exactamente entonces? O, si ampliamos la pregunta de Seeman: ¿por qué surgieron *dos* movimientos a finales de los años 20 del siglo primero de la era común en las *dos* regiones separadas del territorio de Antipas: el movimiento del bautismo de Juan en Perea (al este del Jordán) y el movimiento jesuano del reino de Dios en Galilea (al noroeste)? Seeman encuentra la respuesta en el programa de urbanización de Antipas para la Baja Galilea: «Las consecuencias políticas, económicas y demográficas de las fundaciones de ciudades por Antipas generaron una nueva *situacion* social para el campesinado galileo. La facción de Jesús surgió como *respuesta* a esta situación, y llegó a ejercer influencia entre los campesinos porque *representaba* sus intereses» (84). La antropología, la historia y la arqueología se combinan para predecir alguna forma de resistencia campesina en la Baja Galilea a finales de los años 20. Surgió con Juan y Jesús. Pero a finales de los años 60 la situación era mucho peor.

Josefo, al defender su papel en Galilea durante los años 66-67 EC al comienzo de la primera guerra romano-judía, cuenta cómo los campesinos galileos atacaron (o trataron de atacar) Séforis y Tiberíades. Observe la doble mención de *odio, detestar* y *exterminar* (las cursivas son mías) en este texto:

> «Me dirigí con mis tropas contra los seforitas y tomé la ciudad al asalto. Con este pretexto, los galileos, que no querían desaprovechar la oportunidad de saciar su *odio* contra una ciudad a la que *detestaban*, se lanzaron a *exterminar* a la totalidad de la población, incluidos los extranjeros. Irrumpieron en la ciudad y, encontrando las casas vacías, las quemaron, pues sus habitantes, llenos de miedo, se habían refugiado en la acrópolis. Lo saquearon todo sin ahorrar a sus compatriotas ninguna forma de pillaje ... Como no escuchaban ni mis exhortaciones ni mis mandatos y su *odio* era superior a mis consejos, ordené a mis amigos más fieles que difundieran el rumor de que los romanos habían irrumpido por la otra parte de la ciudad con un gran ejército. Procedí así para que, al difundirse esta noticia, se aplacara el ímpetu de los galileos y se salvara la ciudad de los seforitas ... Tiberíades también estuvo a punto de ser saqueada por los galileos ... [que] acusaban a gritos a Tiberíades de traición y de ser aliada del rey [Agripa II] y pidiéndome que les permitiera bajar para *exterminarla* pues *detestaban* a los tiberienses tanto como a los seforitas» (*Autobiografía* 374-384).

Esas elites urbanas renovadas o nuevas de Séforis y Tiberíades necesitaban tierra en el campo circundante y esto significaba la posibilidad de fuerza y violencia y también la realidad de préstamos y deudas, hipotecas y extinción del derecho de redimirlas. Entre los campesinos y las ciudades en los imperios agrarios está (aunque disfrazada de reciprocidad o enmascarada de mutualidad) la presencia del poder bruto y de la fuerza militar. Pero ¿estuvieron involucrados

sólo los campesinos en tal resistencia en tiempos de Juan y Jesús? El análisis de esta cuestión sirve como conclusión de las partes cuarta y quinta y como introducción a las partes sexta y séptima.

Está claro que la urbanización de Antipas produjo un descoyuntamiento y desposeimiento de los campesinos que tuvo como resultado, muy probablemente, varias formas de resistencia. Pero mi interés en esta última sección no está en la resistencia sólo entre la clase campesina sino también en la resistencia entre la llamada clase de los servidores de Lenski (descrita en el capítulo 11). Implica, por consiguiente, esa combinación tan peligrosa de descontento campesino y liderazgo de los servidores. En otras palabras, ¿cuál fue el papel de los escribas en todo esto? Naturalmente, siempre es posible que los individuos resistan a la injusticia, incluso cuando sus intereses de clase particulares no están amenazados. Es especialmente posible (si no inevitable) en la tradición judía de un Dios de justicia. Pero, aparte de esto, ¿qué efecto tuvo la política de Antipas en los servidores escribas, es decir, en los que podían leer y escribir, consignar y archivar, dirigir y administrar el gobierno de Antipas hasta en los niveles más bajos de la burocracia?

Piense, por un momento, cuál fue exactamente la política de Antipas en el trasfondo general de la dominación romana y la colaboración herodiana. Su padre, Herodes el Grande, había gobernado todo el país durante mas de treinta años con el título oficial de «rey de los judíos». Era natural de Idumea, al sur de Judea, un territorio anexionado y convertido al judaísmo hacía apenas un siglo. Pero se casó con una princesa asmonea llamada Mariamme, y con ello se unió públicamente con una tradición judía más original y una realeza judía más auténtica. Y esto resultó ser una asociación demasiado estrecha para su paranoia: ejecutó a Mariamme en el año 29 AEC y a los dos hijos que tuvo con ella, Alejandro y Aristóbulo en el año 7 AEC. Entre los muchos proyectos de construcción que llevó a término destacan dos que se estaban realizando simultáneamente en los años 10 AEC. Por una parte, para los paganos construyó una gran ciudad en la Torre de Estratón en medio de la costa mediterránea del país, la dotó de un magnífico puerto protegido, erigió un templo a Roma y Augusto en una colina central y llamó a todo el conjunto Cesarea. Por otra parte, para los judíos inició una reconstrucción igualmente magnífica del Templo de Jerusalén que fue concluida poco antes de su destrucción en el año 70 EC. En los últimos días de vida, Herodes cambió su testamento para nombrar heredero a Arquelao en lugar de Antipas. Cuando murió en el año 4 AEC, hubo insurrecciones armadas en todas las regiones del país y fue preciso que acudiera el legado sirio con sus legiones para establecer el control romano. Augusto aceptó el testamento de Herodes sólo en parte. Dio las regiones central y meridional del país –Idumea, Judea y Samaria–, con su renta anual de seiscientos talentos, a Arquelao, pero con el título de *etnarca* (gobernante del pueblo), no de *rey* (gobernante regio). Antipas recibió Galilea al norte y Perea al este del Jordán, con su renta de doscientos talentos, pero recibió sólo el título de *tetrarca* (gobernante de la region) Filipo, un tercer hijo, recibió territorios aún más lejanos al norte y al este, con una renta de cien talentos y otro título de *tetrarca*. Cuando Arquelao fue depuesto en

el año 6 EC, Augusto no nombró a Antipas, como éste esperaba, sino a un prefecto romano como gobernador de las regiones central y meridional del país.

Antipas se sintió muy decepcionado. Pero también reaccionó con una extrema cautela. Restauró su capital de Séforis, devastada en las rebeliones que estallaron tras la muerte de Herodes el Grande. Y esperó la muerte de Augusto, que tuvo lugar en el año 14 EC. Entonces empezó de inmediato a construir una capital completamente nueva en la orilla occidental del Mar de Galilea, cuyas obras concluyeron en el año 18 o en el 19 EC. Es indudable que la nueva capital facilitó el acceso a las dos mitades de sus inconexos territorios, pero si éste hubiera sido el único beneficio, él no habría necesitado veinticinco años para imaginarla. Augusto había fallecido, el emperador reinante era Tiberio y la nueva capital, con las primeras monedas acuñadas por Antipas, fue llamada Tiberíades. Herodes el Grande había construido su nueva capital en la costa; Antipas edificó su nueva capital, Tiberíades, junto al lago. Ambas recibieron los nombres de los emperadores romanos reinantes. La lógica de esta política es clara. Tal vez bajo Tiberio él podría llegar a ser rey de todo el país, igual que su padre lo había sido bajo Augusto. Pero era hijo de Herodes y la samaritana Maltace, por lo que necesitaba un vínculo asmoneo. A finales de los años 20 EC repudió a su esposa nabatea y se casó con Herodías, mujer de su hermanastro Filipo, nieta de Mariamme, la asmonea ejecutada, e hija de Aristóbulo, el asmoneo ejecutado. No obstante, era demasiado tarde y Antipas, aunque gobernó una década más que su padre, nunca consiguió la realeza. Falleció en el exilio, en el punto más lejano del oeste al que Calígula pudo enviarlo.

Pero volvamos a Tiberíades. La existencia de Séforis y Tiberíades, dos ciudades reconstruidas o construidas a una distancia de unos treinta kilómetros y en un intervalo de veinte años en los casi 1.300 km^2 de la Baja Galilea provocó, como hemos visto, graves tensiones en la vida campesina y produjo profundos cambios en la distribución agrícola. Pero ¿qué efecto concreto tuvo el cambio de capital de Séforis a Tiberíades? ¿Cómo afectó a la clase de los escribas que vivían en la ciudad misma y en las aldeas circundantes? He aquí la descripción de la fundación de Tiberíades por Josefo:

> «Y la habitaron gentes llegadas allí y entre ellos había no pocos galileos. También otros hombres fueron traídos para habitar esta ciudad de las tierras sometidas al tetrarca, obligados y por la fuerza. Algunos de ellos ocupaban incluso cargos. Pero acogió también para habitar la ciudad junto con los anteriores a mendigos traídos allí de todas partes, entre los cuales había algunos que no era claro incluso que fueran personas libres. Pero él les dio la libertad y les concedió numerosos beneficios en numerosas circunstancias, imponiéndoles la necesidad de no abandonar la ciudad no sólo con la construcción de viviendas costeadas por él mismo, sino también con la entrega de tierras de las suyas propias, porque sabía que la fun-

dación de esta ciudad era ilegal y contraria a la tradición judía por haber sido fijado el asentamiento de Tiberíades entre monumentos funerarios, allí existentes en gran número y que tuvieron que ser levantados. En este caso la ley nos indica que quienes habitan estos lugares se hallan en estado de impureza durante siete días» (*Antiguedades judías* 18,38).

Esto hace que Tiberíades parezca una ciudad muy extraña. Fue fundada en un estado de impureza permanente, no sólo de siete días. Fue poblada a la fuerza con ex campesinos («galileos») y ex esclavos. Incluso algunos de los administradores tuvieron que ser llevados por la fuerza. Desde luego, hemos de tener en cuenta los problemas que Josefo tuvo con las clases bajas en Tiberíades durante el breve plazo que ocupó el cargo de representante militar de Jerusalén allí, en los años 66-67 EC. Al leer la descripción anterior debemos recordar también lo que le sucedió al propio Josefo en Tiberíades:

«La segunda facción [*stasis*], formada por gentes poco significativas, se mostraba a favor de la guerra [contra Roma] ... Jesús, hijo de Safías ... dirigía el partido [*stasis*] de los marineros y de las gentes más pobres ... El que más les incitaba era Jesús, hijo de Safías, entonces arconte de Tiberíades, un hombre perverso y capaz de provocar graves desórdenes, agitador y revolucionario sin igual. Pues bien, con las leyes de Moisés en sus manos, avanzó entonces hacia el centro y dijo: "Ciudadanos, si sois capaces de odiar a Josefo por vuestro propio interés, mirad las leyes ancestrales que vuestro general estaba dispuesto a traicionar, y por respeto a ellas, manifestad vuestra aversión al crimen y castigad al autor de semejante audacia"» (*Autobiografía* 34, 66, 134-135).

Difícilmente se puede esperar una descripción más justa de una ciudad en la que Josefo estuvo a punto de perder la vida. Con todo, aun admitiendo todo esto, la nueva Tiberíades de Antipas debió descoyuntar no sólo a los agricultores campesinos sino también a los servidores escribas.

Los campesinos, casi por definición, son analfabetos. William Harris calculó que es casi seguro que «el probable nivel de analfabetismo general del imperio romano bajo el principado estuviera por encima del 90 %» (22). Meir Bal-Ilan observó los «datos sobre analfabetismo en diferentes sociedades en la primera mitad del siglo XX: Turquia en 1927: 91,8 %; Egipto en 1927: 85,7 %; Sudáfrica en 1921: 90,3 %; India en 1921: 90,5 %; Afganistán, Irán, Irak, Arabia Saudi antes de 1950: por encima del 90 %» (47). Y preguntó, retóricamente (pero de acuerdo con los porcentajes de Harris): «¿No es posible formular una conclusión provisional según la cual en las sociedades "tradicionales" antiguas el porcentaje de alfabetización era menor del 10 %?» (47). Después centró la cuestión en los primeros siglos de la era común en la nación judía y concluyó. «Los datos comparativos muestran que bajo el imperio romano el porcentaje de los judíos que sabían leer y escribir aumentó en la tierra de Israel. Sin embargo, las fuentes rabínicas dan prueba de que el porcentaje de los judíos alfabetizados era menor del 3 %. Este porcentaje de alfabetización –una pequeña fracción de la sociedad–, bajo según los patrones modernos, no era en modo alguno bajo si tenemos en

cuenta las necesidades de una sociedad tradicional en el pasado» (56). Jesús fue un campesino de una aldea campesina. Por consiguiente, para mí, Jesús fue analfabeto mientras no se demuestre lo contrario. Y no lo demuestra, sino que únicamente lo supone, Lucas cuando presenta a Jesús leyendo un fragmento del profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret en 4,16-20. Pero los textos evangélicos primitivos mencionados en el epígrafe de Arnal (centrales para las dos partes siguientes de este libro) son, por supuesto, textos escritos. Así, si Jesús fue un campesino que hablaba a otros campesinos, había otros campesinos que estaban escuchando. No fueron campesinos los que *escribieron* esos dos evangelios, el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*.

Hace algún tiempo que John Kloppenborg abordó esta cuestión con respecto al *Evangelio Q*. Al hablar de su estrato más primitivo menciona dos indicios de su localización social: «El primer indicio es el hecho tal vez sorprendente de que ni el Templo, ni el sacerdocio, ni las purificaciones, ni las *kashrut* [normas de pureza], ni la historia épica de Israel ni la Torá figuran de manera importante como un medio redentor para este estrato de Q ... Sólo encontramos una confianza absoluta en la inmediatez de la presencia divina en la vida ordinaria y en la disponibilidad de la providencia divina sin necesidad de otros mediadores ... Un segundo indicio es la frecuencia de dichos que idealizan la pobreza y la vida sencilla y que advierten contra la adquisición del servicio de la riqueza» (1991:84). Él no piensa que los «oyentes del estrato formativo fueran agricultores campesinos, trabajadores agrícolas y trabajadores manuales itinerantes», ya que «el radicalismo visible y a todas luces social de Q parece atípico de las protestas campesinas. Un medio mucho más probable para esta etapa de Q es el de los que, de manera anacrónica, pueden ser llamados *petit bourgeois* [pequeños burgueses] en el sector administrativo inferior de las ciudades y aldeas» (1991:85). En el epígrafe de esta sección William Arnal está de acuerdo con este juicio por lo que respecta al *Evangelio Q* y al *Evangelio de Tomás*. Describe ese radicalismo de los escribas como una «posición contracultural en respuesta a la creciente explotación del campo por los ricos urbanos, una intensificación del mercado reflejada en –y exigida por– el reciente establecimiento por Antipas de Tiberíades y Séforis como centros administrativos» (491).

Como Jesús no escribió –y en mi opinión, no sabía escribir– y como el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás* son textos escritos, formulo el quicio entre las partes cuarta-quinta y sexta-séptima de este libro como sigue: *el movimiento jesuano del reino de Dios empezó como un movimiento de resistencia campesina, pero irrumpió a partir del localismo y regionalismo bajo el liderazgo de los escribas.*

Sexta Parte

Reino y escatología

«El núcleo de la cuestión es que el ascetismo riguroso era discrepante, y la discrepancia era peligrosa. Estridentes, y muchas veces alborotadores, los practicantes del ascetismo físico eran considerados sospechosos por las autoridades políticas, sociales y culturales de la época y esa aprensión puso la práctica del ascetismo físico bajo una nube de sospecha general. Esta desconfianza hacia los ascetas tuvo su origen en el hecho de que eran percibidos como radicales que expresaban descontento con el *statu quo*, defendían normas y valores contrarios al orden social y político aceptado y reivindicaban una autoridad personal independiente de los controles de su sociedad y cultura. Expresado de manera sencilla, eran vistos como una amenaza para la existencia continuada y pacífica del imperio romano. El conflicto entre ascetismo y autoridad dependió de cuestiones sociales y culturales ... La reputación popular se traduce en poder personal. Del mismo modo los ascetas, sobre la base de sus vidas austeras y disciplinadas, constituían un desafío para la autoridad de los jefes políticos, las normas sociales y las tradiciones culturales y se establecían como autoridades por derecho propio ...

Los conservadores cultos dentro de la Iglesia pensaban que los ascetas cristianos radicales eran censurables de la misma manera que sus homólogos fuera de la Iglesia. En el cristianismo, los ascetas, con sus reivindicaciones de autoridad carismática, representaban la misma suerte de amenaza a la autoridad jerárquica que a la autoridad institucional del Estado. Frente a un conflicto semejante, el cristianismo tomó una resolución semejante. Los misioneros cristianos conservadores desarrollaron una forma de evitar los "dichos duros" de los evangelios –los textos probatorios de los ascetas radicales– espiritualizando los ideales de pobreza, castidad e igualdad. Para ello tomaron prestados los conceptos de *apatheia y ataraxia* [imperturbabilidad] de los estoicos, haciendo de la virtud una cuestión más de actitud interior que de práctica física exterior. De este modo estos ideales fueron despojados de su carácter social radical y de su amenaza para el orden social. Esto permitió también al cristianismo apelar a muchas más personas con posesiones y posición elevada que si hubiese atacado sus riquezas y estatus con términos materiales directos. Ello mostró que [según el título de una obra de Clemente de Alejandría] "el rico también podía salvarse"».

James A. Francis, *Subversive Virtue*, pp. xiii-xiv, 2, 188

Las partes cuarta y quinta han establecido el *contexto* inmediato para Jesús y sus compañeros de la manera más clara y definida posible. Ha llegado el momento, finalmente, de ver el *texto* que hay que poner en *conjunción* con ese *contexto* muy específico. Esto constituye el objeto del resto del libro.

La sexta parte analiza dos de los evangelios extracanónicos más primitivos a los que tenemos acceso: el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*. Los dos fueron descritos por separado en el capítulo 8 y ahora serán considerados juntos en los tres capítulos de esta sexta parte. Ninguno de los dos evangelios es dependiente de

ninguno de nuestroscuatro evangelios intracanónicos (aunque, naturalmente, el *Evangelio Q* está ahora presente dentro de Mateo y Lucas y es «intracanónico» en este sentido). Son también independientes entre sí, aunque ligados de varias maneras.

El capítulo 14 empieza con un recordatorio antropológico de la importancia de las *listas* cuando la oralidad da paso a la capacidad de leer y escribir, cuando la tradición oral recordada da paso a la versión escrita consignada. Esto lleva a la comparación de los evangelios muy semejantes a listas, el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*, por lo que respecta a su estructura formal, su género constitutivo, su contenido paralelo y su estratificación propuesta. Está claro que estos evangelios no son relatos biográficos como los evangelios canónicos; entonces ¿cómo están construidos y organizados? ¿Hay algún género o tipo general de escritura en el que ambos encajen? ¿Cómo se explica que ambos evangelios tengan cerca de un tercio de su contenido en común (un alto porcentaje para dos documentos que no copian uno de otro) y cuál es la naturaleza del material específico de cada uno de ellos? El capítulo concluye con una estratificación comparada de los dos evangelios, que subraya cómo han redactado de manera divergente su contenido común.

El capítulo 15 establece el significado de *escatología* y continúa con una descripción muy precisa de los dos tipos de escatología presentes en el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*. Estas escatologías divergentes se definen como *apocalipticismo* y *ascetismo* en el capítulo 15. En otras palabras, el material común encontrado en estos dos evangelios –esa tercera parte que tienen en común– es redactado en cada evangelio de modo diferente –en una, en ambas o en ninguna de esas dos direcciones escatológicas–. Ahora bien, el material común propiamente dicho –las treinta y siete unidades que constituye lo que yo llamo la Tradición de los dichos comunes– no favorece ninguna de las dos escatologías.

El capítulo 16 es un análisis preliminar de un tercer tipo de escatología, la que está presente en la Tradición de los dichos comunes. En él se propone y explica el término *escatología ética* para este tercer tipo, que no es ni escatología *apocalíptica* como en el *Evangelio Q* ni escatología *ascética* como en el *Evangelio de Tomás*. Este capítulo sirve de preparación para la séptima parte, que es un estudio detallado de la Tradición de los dichos comunes en función de esa escatología propuesta.

Volvamos, por un momento, al epígrafe, que fue cuidadosamente escogido para que resultara sorprendente. Los biblistas están acostumbrados a entender expresiones como *escatología apocalíptica* como una manera de proclamar el inminente juicio de Dios sobre un mundo injusto. Pero ¿y las formas de ascetismo socialmente crítico, primero pagano y después cristiano, conforme se describe en el epígrafe? ¿Es otro tipo de escatología? ¿Cómo se relacionan entre sí el apocalipticismo y el ascetismo? Ese epígrafe está ahí para hacernos pensar sobre esta cuestión desde este punto.

Por último, esta sexta parte está en diálogo con la investigación fundacional que va de Helmut Köster a Stephen Patterson sobre el *Evangelio de Tomás* y de James Robinson a John Kloppenborg sobre el *Evangelio Q*. Escribo con aprecio y gratitud por su obra seminal.

CAPITULO 14

UNA COMPARACIÓN ENTRE DOS EVANGELIOS PRIMITIVOS

«Como un todo, los discursos sapienciales de Q no están interesados en la cuestión de la ley y la tradición ... Cabe suponer que tal situación existió en todas partes durante los primeros años después de la muerte de Jesús ... La cuestión de la ley, provocada por la misión paulina, aún no era una preocupación. Un ambiente de lengua griega es más probable que una región de ciudades o aldeas donde la lengua dominante era el arameo .. Es ... tentador suponer que la redacción de Q tuvo lugar en alguna parte de Galilea y que el documento como un todo refleja la experiencia de una comunidad galilea de seguidores de Jesús ... Todo el desarrollo de Q, desde la primera colección de los dichos de Jesús y su ensambladura en discursos sapienciales, hasta la redacción apocalíptica y, por último, la redacción pre-mateana, tiene que ser datado dentro de las tres primeras décadas después de la muerte de Jesús».

Helmut Koster, *Ancient Christian Gospels*, pp. 162, 164, 170

«El texto [del *Evangelio de Tomas*] data de un periodo en el que la autoridad era todavía *personal* o dependiente del carisma personal y de los poderes de persuasión de un líder, y aún no era *apostolica* en el sentido estricto del término ... Todo esto sugiere una fecha próxima a Pablo ... o a Marcos La colección básica de Tomás existía ya cuando el prólogo, Tomás 13 y Tomás 114 fueron añadidos, presumiblemente todavía en aquel periodo primitivo de provocativas reivindicaciones personales de autoridad. Es posible que nunca sepamos con exactitud cuándo fue añadido este estrato de Tomás o cuál fue su extensión. Quizás podamos especular que coincidió, más o menos, con el martirio de Santiago en 62 EC».

Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, pp. 116-117

Como se recordará del análisis de las tradiciones evangélicas en el capítulo 8, acepto, como presuposiciones de la investigación, tanto la independencia canónica del *Evangelio de Tomas* como la existencia escrita del *Evangelio Q*. Si estas posiciones están fundamentalmente equivocadas –si el *Evangelio Q* no existe o el *Evangelio de Tomas* es canónicamente dependiente–, entonces esta sección no tiene ninguna validez (Lo mismo vale, naturalmente, para las posiciones contrarias.) Pero si mis posiciones son correctas, ¿qué se sigue de ellas? Ahora extiendo esas presuposiciones siguiendo propuestas de estudiosos como Koster y Patterson

sobre el *Evangelio de Tomás* y de Robinson y Kloppenborg sobre el *Evangelio Q*. Los dos epígrafes anteriores proponen fechas aproximadas para los dos evangelios e indican lo que quiero decir con «primitivos» en el título del capítulo.

En el principio era la lista

> «[L]a forma más característica [en las fases tempranas de las culturas con escritura] es la que aparece raramente en el discurso oral (aunque puede aparecer en algunas ocasiones en el ritual), a saber, la lista».
>
> Jack Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, p. 95

> «La oralidad no sabe de listas ... De hecho, la escritura en cierto sentido fue inventada sobre todo para hacer algo parecido a las listas ... La existencia de las listas comienza con la escritura».
>
> Walter J. Ong, *Orality and Literacy*, pp. 98, 99, 123

> «La lista es, tal vez, el más arcaico y omnipresente de los géneros. Resulta sorprendente que los estudiosos le hayan prestado poca atención».
>
> Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, p. 44

Esta sección antropológica sobre las listas sirve de preparación para una consideración de dos textos cristianos primitivos de primera importancia *semejantes a listas*: el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio Q*. Mas, para comenzar, piense un poco en listas y enumeraciones. Si un grupo de estudiantes bíblicos dijesen: «Jesús habló en parábolas, por ejemplo...» y después mencionasen diez parábolas, esas diez serían, en contenido y secuencia, diferentes para todos nosotros (e incluso diferentes para cada uno de nosotros en diferentes ocasiones). Podríamos, supongo, describir todos esos conjuntos *ad hoc* como *listas orales*, pero deberíamos ser muy cuidadosos sobre el significado de esta expresión. Lo que tenemos en nuestras cabezas es un desorden codificado (o una matriz, si lo prefiere) de material que podemos procesar en una lista de cualquier tipo que fuera necesaria para cualquier propósito. Tenemos, por así decir, un montón en la cabeza pero una lista en los labios. Si siempre citáramos una secuencia fija de parábolas, eso significaría que estábamos pensando de una manera *escrita*, no *oral*, y sería mejor describir esos conjuntos fijos como *listas escritas transmitidas oralmente*. Esa operación oral fija, independiente de la magia, el ritual u otras formulaciones breves y concisamente controladas, no ocurriría ni podría ocurrir antes de que se hubiera creado la concepción de un formato o secuencia fijo o escrito –es decir, antes de la llegada de la capacidad de leer y escribir a un escenario determinado–. En cierto sentido, por consiguiente, y aun admitiendo el uso inexacto que acabamos de mencionar, el término *lista oral* es un tanto ambiguo y debe ser evitado. En el uso más estricto, una lista oral tiene algo de *contradictio in terminis*, como ha subrayado Jack Goody en el libro del que tomo el primer epígrafe para esta sección. Él observa que la capacidad de leer y escribir inicial podía contener «listas de individuos, objetos o palabras de una forma que no puede tener ningún tipo de equivalente oral» (1985:101). En su libro hay un capítulo titulado «¿Qué hay

en una lista?», del que tomo los siguientes comentarios: «Particularmente, en las fases tempranas de las culturas con escritura en los primeros mil quinientos años de historia documentada del hombre, tales materiales [burocráticos] están presentados a menudo en una forma que es muy diferente de la del habla común. Y la forma más característica es la que aparece raramente en el discurso oral (aunque puede aparecer en algunas ocasiones en el ritual), a saber, la lista ... Las listas se ven como características de los primeros tiempos del uso de la escritura, surgiendo, de una parte, de las necesidades de una economía y organización estatal complejas, de otra de la naturaleza de la enseñanza de los escribas, y, por último, por un elemento lúdico, que intenta "explorar" las potencialidades de este nuevo medio. Representan una actividad que es difícil en las culturas orales y una tarea que anima las actividades de los historiadores y de las ciencias de la observación, así como al mismo tiempo favorecen la exploración y definición de esquemas clasificatorios ... La lista ... incrementa la visibilidad y definición de las fases, hace más sencillo para el individuo el participar en el troceado, y más particularmente en el ordenamiento jerárquico que es crítico para muchos recuerdos» (1985:94-95, 124, 127). Así pues, cuando abordamos la interfaz entre lo oral y lo escrito –en especial la transición inicial de lo oral a lo escrito en el cristianismo más primitivo–, debemos prestar mucha atención a las listas en todas sus variadas permutaciones y combinaciones.

Vuelvo, entonces, a los dos evangelios que contienen algunos de los escritos cristianos más primitivos, aparte de las cartas paulinas auténticas. Estos documentos son el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio Q*, y están redactados como listas o, si prefiere, listas de listas, o listas de dichos centrados en torno a Jesús.

Formato y estructura

> «El uso de palabras-gancho es por sí mismo un principio organizador, con su lógica interna propia ... De cualquier modo, la asociación de palabras-gancho es el principio según el cual los dichos del Evangelio de Tomás fueron originalmente reunidos».
>
> Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, p. 102

> «¿Qué tipos de organización literaria presenta Q? Quizás la forma más obvia sea *temática*. Los dichos no están simplemente ensartados, sino reunidos en grupos coherentes ... Está claro que los dichos de Q fueron organizados concienzudamente en grupos temáticos».
>
> John S. Kloppenborg, *The Formation of Q*, pp. 90, 92

La primera comparación entre los dos evangelios que consideraremos se refiere a la estructura formal de ambos documentos. ¿Cómo están organizados y unificados? Mientras que los cuatro evangelios intracanónicos tienen estructuras

narrativas y biográficas, estos dos evangelios extracanónicos carecen de este tipo de organización global. ¿Qué tipo de estructura *tienen*?

Evangelio de Tomás

El *Evangelio de Tomás* contiene 114 unidades en la numeración científica ahora convencional y esta numeración externa sigue ciertos indicios internos. Las 114 unidades numeradas son fácilmente distinguibles, ya que cada una de ellas empieza con un dicho *de* Jesús o un comentario dirigido *a* Jesús. Pero la artificialidad de esta construcción es evidente por el hecho de que muchas de las unidades ahora numeradas contienen varios dichos independientes. Si se cuentan por separado las versiones múltiples del mismo dicho, el total de dichos se eleva a 146. He aquí, por ejemplo, el texto de *Evangelio de Tomás* 111,1-3:

> «Jesús dijo: "Los cielos y la tierra se enrollarán delante de vosotros y el que vive del Viviente no verá muerte", porque Jesús dice: "Los que se encuentran a sí mismos, el mundo no es digno de ellos"».

Esta unidad contiene una combinación de dos dichos: uno directo («Jesús dijo») y otro indirecto («Porque Jesús dice»).

Toda la colección del *Evangelio de Tomás* tiene la mínima organización posible, a saber, conexión por vínculos verbales o asociaciones de palabras-gancho. Estos vínculos verbales han sido mencionados repetidamente, desde Garitte en 1957 (63-64) a Patterson en 1993a (100-102). Garitte citó treinta y cinco casos, mientras que Patterson presentó sesenta y cuatro que incluían vínculos entre dos dichos (cincuenta y dos ejemplos), tres dichos (diez ejemplos) e incluso cuatro dichos (dos ejemplos). Pero los vínculos verbales a veces se transforman en vínculos formales e incluso temáticos.

Vínculos verbales

He aquí un ejemplo de conexión de palabras entre dos, tres y cuatro unidades, en *Evangelio de Tomás* 25-26, 20-22 y 96-99, respectivamente; los vínculos están en negrita:

1. Jesús dijo: «Ama a tu **hermano** como a tu alma, guárdalo como a la pupila de tus **ojos**» (25).
2. Jesús dijo: «Ves la brizna en el **ojo de tu hermano** pero no ves la astilla en tu ojo. Cuando saques fuera la astilla de tu **ojo**, entonces verás claramente para sacar fuera la brizna del **ojo de tu hermano**» (26).

1. Los discípulos dijeron a Jesús: «Dinos, el reino de los cielos a qué **se asemeja**». Les dijo: «**Se asemeja** a un grano de mostaza...» (20).
2. Dijo María a Jesús: «¿A quién **se parecen** tus discípulos?». Él dijo: «**Son semejantes** a unos niños pequeños...» (21).

3. Jesús vio a unos pequeños que mamaban. Dijo a sus discípulos: «Estos pequeños que maman **son semejantes** a los que entran en el reino...» (22).

1. Jesús [dijo]: «El **reino** del Padre se asemeja [a una mujer]...» (96).
2. Jesús dijo: «El **reino** del [Padre es] semejante a una mujer...» (97).
3. Jesús dijo: «El **reino** del Padre es semejante a un hombre...» (98).
4. Los discípulos le dijeron: «Tus hermanos y tu madre están ahí fuera». Les dijo: «Los que en estos lugares hacen la voluntad de mi Padre, éstos son mis hermanos y mi madre. Ellos son los que entrarán en el **reino** de mi Padre» (99).

Así pues, la vinculación verbal se puede extender a través de dos, tres e incluso cuatro de nuestras unidades numeradas actuales.

Vínculos formales

Las tres primeras unidades del último complejo citado muestran una vinculación no sólo verbal sino también formal. En otras palabras, los versículos 96-98 del *Evangelio de Tomás* están ligados no sólo por palabras comunes sino por su forma común como parábolas. Hay un conjunto semejante de tres parábolas en *Evangelio de Tomás* 63-65; éstas tienen vinculación verbal, formal y probablemente hasta temática:

1. Jesús dijo: «Había una **persona** rica... [parábola del agricultor rico]. El que tenga oídos que oiga» (63).
2. Jesús dijo: «Una **persona** tenía huéspedes... [parábola del banquete]. Los comerciantes y negociantes no [entrará]n en los lugares de mi Padre» (64).
3. Él dijo: «Una... **persona** tenía un viñedo [parábola de los viñadores homicidas]. El que tenga oídos que oiga» (65).

La vinculación es verbal («persona»), formal (parábolas) y temática (riquezas). Las tres advierten contra la riqueza, es decir, contra la preocupación por las normales actividades mundanas. Esta unidad temática de las tres parábolas se subraya por el hecho de que las tres concluyen con un comentario extraparabólico que es idéntico en la primera y la tercera. Pero los complejos temáticos e incluso formales de este tipo son muy raros en el *Evangelio de Tomás*. Los complejos verbales o las asociaciones de palabras-gancho son mucho más comunes.

Es significativo que la vinculación de palabras por medio de palabras-gancho suceda tanto interna como externamente entre las unidades. También es significativo que no suceda siempre. Tal vez la vinculación interna indique la transmisión oral y la vinculación externa indique la transmisión escrita. Hay que subrayar cuán difícil es encontrar ejemplos de tales combinaciones en textos independientes. Con todo, semejantes testimonios independientes son el único medio por el que podemos estar seguros de que las combinaciones se remontan a la transmisión oral o la tradición escrita. Bien pudiera ser que tales combinaciones

fueran creadas *ad hoc*, a medida que la memoria inducía al orador o al autor a componer grupos de esos dichos para la discusión. «En este caso», como comenta Stephen Patterson, «las palabras-gancho no fueron producto de ningún designio consciente por parte del redactor, sino únicamente el resultado de su proceso de recuerdo» (1993a:102).

Evangelio Q

El *Evangelio Q* está mucho más organizado que el *Evangelio de Tomás* en su estructura general, y no son tanto las asociaciones verbales o formales como las conexiones temáticas las que dominan la composición. Como observa John Kloppenborg: «Los dichos no sólo están agrupados en varios grupos temáticamente coherentes, sino que hay también cierta medida de unidad y coherencia entre los diversos grupos, además del desarrollo lógico y temático en toda la colección». Naturalmente, si comparamos su estructura con la de los evangelios narrativos, aún parece muy episódica y casi aleatoria, pero por lo que respecta a su género (del que hablaremos con detalle más adelante), «pertenece al grupo de los productos literarios más sofisticados de su categoría» (1987a:89). Kloppenborg, que insiste en «que los dichos de Q fueron organizados concienzudamente en grupos temáticos», propone catorce grupos de esta clase (1987a:92):

Predicación de Juan sobre el Viniente	=	Q 3,7-9.16-17
La tentación de Jesús	=	Q 4,1-13
Primera predicación de Jesús	=	Q 6,20b-49
Juan, Jesús y «esta generación»	=	7,1-10.18-28; (16,16); 7,31-35
Discipulado y misión	=	Q 9,57-62; 10,2-4
Sobre la oración	=	Q 11,2-4.9-13
Controversias con Israel	=	Q 11,14-52
Sobre predicar sin temor	=	Q 12,2-22
Sobre las preocupaciones materiales	=	Q 12,(13-14.16-21).22-31.33-34
Preparación para el fin	=	Q 13,39-59
Dos parábolas de crecimiento	=	Q 13,18-19.20-21
Los dos caminos	=	Q 13,24-30.34-35; 14,16-24.26-27; 17,33; 14,33-34
Varias parábolas y dichos	=	Q 15,3-7; 16,13.17-18; 17,1-6
El discurso escatológico	=	Q 17,23-27; 19,12-27; 22,28-30.

Observe que ahora se suele designar una unidad del *Evangelio Q* –por ejemplo, Lucas 3,7-9.16-17 = Mateo 3,7-12– simplemente como Q 3,7-9.16.17. Pero en todos los casos el contenido exacto tiene que ser reconstruido por la comparación de Lucas y Mateo. De ello, por ejemplo, trata el International Q Project dirigido por James Robinson y sus colegas.

La unidad general y hasta la organización *dentro de* cada uno de los grupos son bastante claras, pero la secuencia global *entre* ellos es mucho menos evidente. Por ejemplo, las cuatro primeras unidades temáticas y la última están en yuxtaposición bastante obvia. Estos segmentos no sólo están unificados internamente por el contenido temático, sino que también están unificados externamente por limitaciones cronológicas: Juan el Bautista precede a Jesús al comienzo y el discurso apocalíptico viene al final. Ese inicio casi nos hace pensar que esta a punto de aparecer una estructura biográfica. Pero cuando examinamos los segmentos centrales de la lista de Kloppenborg no hay ninguna razón que lleve obligatoriamente a una secuencia global. Estos segmentos podrían variar de posición sin que se produjera ningún cambio de importancia. Si el *Evangelio de Tomas* es una *lista* con conexiones principalmente verbales, algunas formales, menos tematicas y ninguna estructura global, el *Evangelio Q* es una *lista de listas* con conexiones principalmente temáticas en cada lista pero también con alguna estructura global. Ahora bien, no debemos suponer que la falta de estructura sea signo de incompetencia para la composición. Podría ser, por el contrario, un imperativo de visión teológica. Tal vez los humanos no sean capaces de organizar excesivamente la sabiduría divina.

Género y destino

> «Es difícil encontrar una traducción adecuada para λόγος [*logos*] y su plural λόγοι [*logoi*], pues el término abarca una amplia gama de significados. El término *palabra* es el que proporciona un abanico de acepciones de amplitud comparable. No sólo designa un vocablo individual, cuyo plural designa una secuencia de vocablos palabra-por-palabra ... también puede designar un enunciado completo, en expresiones como "una palabra para hoy" o "a buen entendedor, una palabra le basta". Este empleo corresponde al uso del término *palabra* para designar al sí mismo en compromiso re-sponsable, en expresiones como "dar su palabra", "cumplir la palabra dada"».
>
> James M Robinson, «LOGOI SOPHON», pp 73-74 nota 9

La segunda comparación entre los dos evangelios es su género común, lo cual fue reconocido hace más de treinta años por James Robinson en un artículo seminal sobre la identidad genérica común del *Evangelio de Tomas* y el *Evangelio Q* (1971).

Robinson dio al género el nombre de "Palabras de los sabios" o "Dichos de los sabios". Aludió a los orígenes del género en las tradiciones de los escribas de Mesopotamia y Egipto que dieron origen a colecciones judías, como las contenidas en el libro bíblico de los Proverbios. Las colecciones menores en Proverbios 30 y 31, por ejemplo, que empiezan, respectivamente, con "Palabras de Agur, hijo de Jaqué" y "Palabras de Lemuel, rey de Masá". La trayectoria del genero continuó desde ahí hasta el judaismo y el cristianismo. En el cristianismo se dividió en las corrientes catolica y gnostica. El *Evangelio Q*, por ejemplo, continuo en la

tradición sinóptica y adoptó el formato narrativo y biográfico del formato evangélico clásico del cristianismo católico. Por otra parte, el *Evangelio de Tomas* terminó dentro de la tradición de Tomás y adoptó el formato diálogo-y-discurso del formato evangélico clásico del cristianismo gnóstico. No obstante, hay dos importantes reservas a la propuesta, muy persuasiva, de Robinson sobre el género del *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas*.

Primero, no hay nada intrínsecamente judío contra cristiano, ni cristiano católico contra cristiano gnóstico, a propósito del género denominado Dichos de los sabios. «Se ha señalado repetidamente», observa John Kloppenborg, «que aparte del *Evangelio de Tomas*, ninguno de los otros ejemplos del género muestra ninguna tendencia gnosticista» (1987a:13). La apertura formal de una colección de dichos hace que sea fácil tirar de ella en diversas direcciones, pero tales tirones externos no son impulsos internos. Lo que les sucede deriva finalmente del uso social y no de la propensión genérica inevitable. Vista tras los hechos, desde luego, la historia siempre parece destino.

Segundo, Dichos de los sabios, el título genérico propuesto por Robinson, sitúa estos evangelios en las tradiciones sapienciales del antiguo Oriente Próximo en general y del judaísmo en particular. Pero esto requiere una cuidadosa especificación. Las tradiciones de sabiduría o sapienciales (de *sapientia*, palabra latina que significa sabiduría) son la ideología específica de maestros, escribas y burócratas dentro de los Estados aristocráticos o los imperios agrarios. Como tales, a menudo se supone que son necesaria y convencionalmente favorables al orden establecido. Se considera que son inevitablemente leales a las instituciones elitistas que emplean talentos de escribas con su capacidad instruida de leer y escribir, contar y consignar, dirigir y administrar. Bajo las extremas presiones del internacionalismo helenístico y del imperialismo romano, todos los aspectos de la tradición en la nación judía pasaron por una cierta radicalización en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a la era común. Las tradiciones legales fueron radicalizadas primero por los fariseos y después por los rabinos, cuando declararon una Torá dual o doble Ley, una escrita y otra oral, ambas igualmente procedentes de Moisés en el Sinaí. Las tradiciones proféticas fueron radicalizadas por videntes y autores apocalípticos que declararon una doble era de la historia: la era perversa actual, llamada a ser destruida muy pronto, y la inminente era de derecho y justicia que iba a ser establecida de inmediato por Dios. Las tradiciones sapienciales fueron radicalizadas con la declaración de una doble sabiduría: no sólo la sabiduría cotidiana común de la vida humana normal, sino también una sabiduría radical por la que una persona vivía la justicia divina en un mundo malvado. Abordaré este último punto más adelante al analizar la escatología de los dos evangelios. En otras palabras, no se puede suponer que los escribas sapienciales, ni siquiera las tradiciones sapienciales, son siempre conservadores y nunca radicales. Los elementos del género Dichos de los sabios no *precisan* acabar en el gnosticismo, por un lado, y *pueden* acabar en el radicalismo, por otro.

Contenido y estratificación

«Entre los dichos del Evangelio de Tomás que tienen paralelos en los evangelios sinópticos, el mayor número son dichos que Mateo y/o Lucas tomaron de la Fuente de dichos sinópticos [Q]. Hay al menos 36 dichos que pertenecen a esta categoría, tal vez hasta 45, si incluimos los solapamientos de Q-Marcos y los dichos que Lucas pudo tomar de Q, aunque no haya paralelos mateanos. Por una parte, hay sólo 14 dichos que el Evangelio de Tomás comparte con Marcos (17 si contamos los solapamientos de Q-Marcos), 13 que comparte sólo con Mateo y 6 que tienen paralelos sólo en Lucas ... Q contiene el mayor número de paralelos con el Evangelio de Tomás en cualquier cómputo ... [no obstante] es obvio que el Evangelio de Tomás no puede ser simplemente considerado como una variante o una forma primitiva de la Fuente de dichos sinópticos [Q], ni es posible considerar Q como la fuente de ninguno de los dichos del Evangelio de Tomás. Sin embargo, el análisis de paralelos de Q en el Evangelio de Tomás es tan instructivo como enigmático si se plantea [esta cuestión]: ¿a qué estrato del desarrollo de Q pertenecen los paralelos existentes en el Evangelio de Tomás?».

Helmut Koster, «Q and Its Relatives», pp 55-56

La tercera comparación entre los dos evangelios –y la más importante– concierne a la estratificación de contenido en cada uno y especialmente en la conexión entre ese proceso para ambos. La estratificación se refiere a indicios de sucesivos estratos de contenido dentro de un texto. El estudio de la estratificación implica discernir dónde se añadió material más tardío al material más primitivo. La cuestión aquí es si hay conexiones directas entre procesos de estratificación discernibles en el *Evangelio Q* y en el *Evangelio de Tomas*.

Mas adelante matizaré los números dados en el epígrafe anterior, pero sus diferencias generales se mantendrán válidas: el número de dichos del *Evangelio de Tomas* que tienen paralelos en el *Evangelio Q* es mucho mayor que el número de dichos de aquel evangelio con paralelos en cualquier otro documento cristiano primitivo que ahora conocemos. Este elevado paralelismo en contenido es una primera indicación de alguna relacion más estrecha que la mera estructura semejante y la pertenencia a un género común. Las cuestiones de estratificación aumentan las indicaciones de estrecha relación y también completan sus detalles. Ahora bien, el anterior epígrafe esboza brevemente los problemas de esta seccion Primero, el mayor número de paralelos de contenido se encuentra entre el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas*. Segundo, ninguno de estos dos evangelios se deriva del otro. Tercero, el estudio resulta «enigmático» cuando tratamos de establecer una correlación de la estratificación del *Evangelio Q* con el paralelo en el *Evangelio de Tomas*. Es ahí precisamente donde está el problema ¿Cuál es la relacion entre etapas anteriores de estos dos evangelios? En otro lugar Koster presenta la dificultad de esta manera: «Los materiales que el *Evangelio de Tomas* y Q comparten deben pertenecer a una etapa muy primitiva de la transmision de

los dichos de Jesús ... Así, el *Evangelio de Tomás* es dependiente de la versión más primitiva de Q o, más probablemente comparte con el autor de Q una o varias colecciones muy primitivas de los dichos de Jesús ... Las estrechas relaciones del *Evangelio de Tomás* con Q no pueden ser accidentales ... El *Evangelio de Tomás* es dependiente o de una versión más primitiva de Q o de grupos de dichos empleados en su composición» (1990a:95, 150). Esta sección, pues, intenta resolver la «enigmática» cuestión de la estratigrafía *correlativa* de estos dos evangelios.

Contenido paralelo

Mi primer paso es analizar el contenido común en el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás* y subrayar qué notable es la cantidad de material paralelo implicado. Uso tres conjuntos de paralelos para fundamentar la argumentación.

El primer conjunto de paralelos se encuentra entre el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio Q*. Este conjunto es el más significativo para mi propósito en este libro (véase el Apéndice 1A):

El 28% (37 de 132 unidades) del *Evangelio de Tomas* tiene paralelos en el *Evangelio Q*.

El 37% (37 unidades de un total de 101) del *Evangelio Q* tiene paralelos en el *Evangelio de Tomas*.

Este primer conjunto de comparaciones significa también que el 72% (95 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomás* no tiene ningún paralelo en el *Evangelio Q* (véase el Apéndice 2A) y que el 63% (64 unidades de un total de 101) del *Evangelio Q* no tiene ningún paralelo en el *Evangelio de Tomás* (véase el Apéndice 2B). Pero, para mis propósitos inmediatos, cerca de un tercio de cada evangelio tiene paralelos en el otro, y esta elevada proporción debe ser comparada con los dos conjuntos siguientes de paralelos.

El segundo conjunto de paralelos se encuentra entre el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio Q* y el evangelio de Marcos, pero observando la diferencia entre lo que el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio Q* tienen en común –a saber, 37 unidades (Apéndice 3A)– y lo que en cada uno es específico –a saber, 95 unidades (Apéndice 3B) y 64 unidades (Apéndice 3C), respectivamente:

El 30% (11 unidades de un total de 37) de lo que es común en el *Evangelio de Tomas* y el *Evangelio Q* tiene paralelos en Marcos.

El 17% (16 unidades de un total de 95) de lo que es específico del *Evangelio de Tomas* tiene paralelos en Marcos.

El 19% (12 unidades de un total de 64) de lo que es específico del *Evangelio Q* tiene paralelos en Marcos.

Éstas son también estadísticas muy interesantes. Por lo que respecta al material común, una vez más vemos que cerca de un tercio tiene paralelos en Marcos (aunque, ciertamente, ésta es una parte muy pequeña de todo el evangelio de Marcos). Pero incluso lo que es específico del Evangelio de Tomás *y del Evangelio Q* tiene, en cada caso, cerca de un quinto de ese material independiente con paralelos en Marcos.

El tercer conjunto de paralelos se encuentra entre el *Evangelio de Tomás* y otras fuentes, como Mateo Especial (Apéndice 4A), Lucas Especial (Apéndice 4B) y Juan (Apéndice 4C):

El 12% (16 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomás* tiene paralelos en Mateo Especial.

El 7% (9 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomás* tiene paralelos en Lucas Especial.

El 9% (12 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomás* tiene paralelos en Juan.

Las estadísticas mucho más bajas en este tercer conjunto de paralelos ayudan a enfatizar las proporciones más altas en los conjuntos anteriores, en especial el primero. La gran cantidad de material común en el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio Q* es más notable en contraste con estas estadísticas más bajas. Aquel contenido común continúa, por supuesto, presionando la estrecha relación entre estos dos evangelios ya vista por lo que respecta a la estructura formal y el género constitutivo.

Una pregunta antes de proseguir: ¿podría haber alguna fuente documental o escrita común en estos dos evangelios que explicase la gran cantidad de datos paralelos? Esto parece muy improbable, en gran parte debido a la absoluta falta de cualquier orden común o secuencia paralela en la manera en que el material común es presentado en los dos evangelios. Recuerde, en contraste, que un argumento para la existencia del *Evangelio Q* como fuente documental es la cantidad de secuencia común para su contenido tal como lo usaron Mateo y Lucas. No obstante, en el caso presente, si comparamos esos dichos comunes dentro de sus posiciones secuenciales en el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*, no hay un patrón común. Tampoco hay ninguna razón por la que dos evangelios organizados de una manera tan aproximativa tuvieran necesidad de revisar un patrón común original, si éste estaba presente. Pero todo este contenido paralelo o material común, en especial cuando falta una fuente documental, fuerza la cuestión de la estratificación correlativa. ¿Cuándo y cómo esos dos evangelios interactuaron entre sí?

ESTRATIFICACIÓN CORRELATIVA

Examino aquí tres propuestas sobre la estratificación en estos dos evangelios. La primera propuesta es la de John Kloppenborg para el *Evangelio Q*. La segunda

propuesta es la de William Arnal para el *Evangelio de Tomás*. La tercera es la de Stephen Patterson para el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas* juntos. La sugerencia de Patterson, la primera estratificación completamente correlativa para ambos evangelios juntos, es fundamental para mi argumentación en este libro. Considero que las dos primeras propuestas son correctas, pero tienen que ser integradas en el análisis de Patterson, no al contrario. En cualquier caso, me siento profundamente agradecido y en deuda con estos tres investigadores por sus detallados estudios.

Hay, de hecho, modos divergentes de estratificación incluidos en las tres propuestas. El primero es una *estratificacion composicional*, la secuencia en que dos o más estratos de materiales son insertados en una composición ya terminada. El Estrato A había sido completado y más tarde se añadió a él el Estrato B. Pero esto no nos dice nada, de un modo u otro, sobre las fechas comparativas de estos estratos. No nos dice nada sobre los momentos sucesivos en que un autor los reunió. El segundo es una *estratificacion tradicional*, la secuencia en que una tradición fue creada. El Estrato A existía y más tarde se desarrolló el Estrato B. John Kloppenborg ha subrayado que su estratificación del *Evangelio Q* es composicional y no tradicional. «Decir que los componentes sapienciales fueron formativos para Q y que los oráculos de juicio proféticos y los apotegmas que describen el conflicto de Jesús con "esta generación" son secundarios no implica suponer nada sobre el origen histórico-tradicional último de ninguno de los dichos. Es, en efecto, posible, y aun probable, que algunos de los materiales de la fase composicional secundaria provengan del Señor o, al menos, sean muy antiguos, y que algunos de los elementos formativos sean, desde el punto de vista de la autenticidad o de la historia de la tradición, relativamente recientes. La historia de la tradición no es intercambiable con la *historia literaria*, y es de ésta de la que estamos tratando aquí» (1987a:244-245). En otras palabras, algunos de los materiales que un autor usó como primer estrato de una composición pudieron ser creados en aquel mismo momento y algunos de los insertados como segundo estrato pudieron haber estado allí hacía mucho tiempo. *La estratificacion de una composicion escrita no es lo mismo que la estratificacion de la historia de una tradicion.*

En lo que sigue Kloppenborg y Arnal hablan principalmente de estratificación composicional. No obstante, Patterson está interesado en la cuestión más fundamental de la estratificación tradicional, y yo también. Ninguno de nosotros piensa que sea posible transformar automáticamente una en otra. En este punto Kloppenborg tiene toda la razón. Pero la significación principal de la estratificación de Patterson, diferente de la de Kloppenborg y la de Arnal, es que permite que se plantee la cuestión de la trayectoria de la tradición de la manera más enérgica posible.

Evangelio Q

John Kloppenborg (1987a) ofreció una estratigrafía convincente y persuasiva del texto del *Evangelio Q*. Basandose en estudios anteriores de Dieter Lührmann en

1969 y de Arnold Jacobsen en 1978, propuso la existencia de tres estratos principales en el evangelio: un estrato sapiencial (Q^1), un estrato apocalíptico (Q^2) y un estrato biográfico (Q^3), combinados en esta secuencia. He aquí su resumen: «El elemento formativo de Q consistía en un grupo de seis "discursos sapienciales" que eran de naturaleza exhortatoria y sapienciales en el modo de argumentación. Más tarde se amplió este estrato con la adición de grupos de dichos, muchos estructurados como *chriae* [breves dichos incisivos que reciben una breve introducción o marco], que adoptaron una actitud crítica y polémica con respecto a Israel. Parece que la adición más reciente a Q fue el relato de la tentación, añadido a fin de proporcionar una etiología y legitimación para la ética radical de Q, pero que, al mismo tiempo, introdujo una dimensión biográfica en la colección» (1987a:317). Un dicho sapiencial apela a la razón o sabiduría común, a lo que está, al menos teóricamente, disponible para todos. Dice: Quien mal anda mal acaba, o: Quien teme a Dios será feliz. Un dicho apocalíptico apela a una información o revelación especial. Dice: Arrepentíos, porque el fin está cerca, o: Velad, porque no sabéis el día ni la hora.

El estrato primero o formativo es sapiencial y está compuesto de seis discursos de sabiduría, dirigidos hacia dentro, a los que ya han aceptado el reino de Dios; se caracterizan por la persuasión más que por la recriminación, por la predicación más que por la polémica; y tienen «semejanzas importantes en los destinatarios implícitos, las formas constitutivas, los motivos y temas e incluso la estructura y argumentación» (1987a:243). Un ejemplo típico es el discurso inaugural de Jesús, que anuncia «una ética que responde al carácter radical del reino» (1987a:190), que aparece ahora como el Sermón *fuera de* la montaña en Lucas 6,20b-49 y, de forma mucho más ampliada, como el Sermón *en* la montaña en Mateo 5-7.

El segundo estrato es apocalíptico, compuesto de cinco discursos de juicio, dirigidos hacia fuera, a los que han rechazado el reino de Dios; se caracterizan por la recriminación más que por la persuasión, por la polémica más que por la predicación; y, una vez más, «la presencia de formas comunes (en especial dichos proféticos y *chriae*), los motivos compartidos y el acuerdo en los destinatarios implícitos unen esos cinco conjuntos» (1987a:170). Un ejemplo típico es el último discurso de Jesús, que anuncia «la proclamación profética del juicio futuro ... a los no convertidos, advirtiéndoles para que se conviertan antes de verse sorprendidos por la catástrofe» (1987a:166). Esto aparece ahora como el discurso apocalíptico en Lucas 17,23-27 y, combinado con Marcos 13, en Mateo 24,26-41.

El tercer estrato es introductorio y biográfico, compuesto por la narración de las tres tentaciones de Jesús en el desierto, situada inmediatamente después del relato de Juan el Bautista en el *Evangelio* Q original y ahora presente en Lucas 4 y Mateo 4. Lo más probable es que su propósito fuera «ilustrar y legitimar el modo de comportamiento y el carácter [*ethos*] del grupo de Q. Como héroe y líder de la comunidad de Q, Jesús dio un ejemplo de la actitud absolutamente independiente, no defensiva y apolítica de sus seguidores» (1987a:256).

Naturalmente, el término *apolítico* significa no actuar según la política de un mundo cuyo poder es maligno y cuyo dominio es demoníaco.

Es importante notar que el análisis de Kloppenborg no es simplemente circular, como si él hubiera decidido que los materiales sapienciales fueron los primeros y los apocalípticos los segundos y ordenase las cosas de esta manera. Lo que hizo primero fue observar la distinción en cuanto a la forma, el contenido y los destinatarios entre esos dos conjuntos de discursos, uno sapiencial y el otro apocalíptico, y después observar que fue el segundo el que irrumpió en los productos acabados del primero, no al revés. Un ejemplo será suficiente. Compare la forma y el contenido de las cuatro bienaventuranzas que inician el discurso inaugural de Jesús en el *Evangelio Q* tal como están ahora visibles en Lucas 6,20b-23 = Mateo 5,3-4.6.11-12. Las tres primeras bienaventuranzas, que se refieren a los pobres, hambrientos y tristes, son muy parecidas entre sí. Pero mientras que la cuarta, referente a los rechazados, encaja *en general* con las tres anteriores, se diferencia totalmente de ellas *en algunos detalles*. Observe el diferente formato y contenido usado en la cuarta: «Bienaventurados seréis vosotros cuando ... por causa de [Jesús] ... recompensa en el cielo ... de ese modo trataron antes a los profetas». Esta última frase, y tal vez también alguna de las anteriores, se debe interpretar como «una inserción en una colección originalmente sapiencial» de bienaventuranzas (1987a:243).

Evangelio de Tomás

Dejando a un lado, aquí y ahora, la breve introducción biográfica inicial (Q^1), en la estratificación del *Evangelio Q* en Kloppenborg los dos estratos principales son los materiales sapienciales (Q^1) y apocalípticos (Q^2). William Arnal ha sugerido un proceso de dos pasos en parte semejante para el *Evangelio de Tomás*, pero en su aproximación los estratos sucesivos no son sapienciales y apocalípticos, sino sapienciales y gnósticos. (No analizo, por el momento, la designación *gnóstico*, pero trataré sobre ella más adelante en un examen más detallado.)

Es, afirma Arnal, «la inconsistencia formal y temática de cada una de estas dos capas principales [la sapiencial y la gnóstica] lo que sugiere una estratificación más que un modelo unitario o de acumulación para la composición del documento. Es la prueba de un esfuerzo por imponer la consistencia redaccional al documento como un todo lo que nos permite discernir la mano del redactor y distinguirla de los restos de una colección más primitiva que él modificó» (476). En otras palabras, cada capa es un todo consistente y fue la gnóstica la que se impuso a la sapiencial, no al contrario.

La primera de estas dos capas o estratos principales «se caracteriza, al igual que los materiales de Q, como dichos sapienciales, en la forma y en el contenido» (476). Esta capa incluye parábolas, bienaventuranzas y aforismos, y también órdenes con o sin oraciones causales. Usa «comparaciones argumentativas, explícitas o implícitas ... observaciones sobre –y referencias a– la naturaleza, las experiencias comunes y el sentido común» (476). Pero igual que el estrato sapiencial

le Kloppenborg en el *Evangelio Q* contiene sabiduría no regular sino radical –contiene, por así decir, una sabiduría contraria al sentido común y a la actitud ordinaria–, lo mismo sucede aquí. «Todas, o casi todas, las observaciones hechas en este sentido son inversas (sin ser esotéricas), a la vez que apelan también al sentido común y a la observación sensata» (476). Arnal lo llama «sabiduría inversa» (479) y cita las 32 unidades siguientes como los ejemplos más claros de este estrato: *Evangelio de Tomás* 3, 5, 6, 9, 14, 16, 20, 26, 31, 34-36, 42, 45, 47, 54, 55, 57, 63-65, 74, 76, 86, 89, 95-98, 107, 109, 110 (478 nota 17). He aquí un ejemplo:

> «Jesús dijo: "El que ha encontrado al mundo y se ha hecho rico, que renuncie al mundo"» (*Evangelio de Tomás* 110).

La segunda de las dos capas principales se impone sobre el estrato anterior. «En contraposición al estrato sapiencial, otro conjunto de dichos en el *Evangelio de Tomás* se caracteriza por una orientación gnóstica, que se manifiesta de manera más incisiva cuando apela a motivos mitológicos gnósticos» (478). La sabiduría inversa o radical se ha convertido ahora en sabiduría esotérica o gnóstica. Arnal sitúa, con mayor seguridad, veinte unidades en este estrato: *Evangelio de Tomás* 11, 13, 15, 18, 21-22, 27-28, 49-50, 51, 60, 61, 83, 84, 101, 105, 108, 111, 114 (479 nota 32). He aquí un ejemplo:

> «Jesús dijo: Felices sois los solitarios y los elegidos, porque encontraréis el Reino; ya que habéis salido de él, de nuevo iréis allí". Dijo Jesús: "Si os preguntan: '¿De dónde venís?', decidles: 'Hemos salido de la Luz, de donde la Luz ha procedido de sí misma, se ha mantenido y se ha revelado en sus imágenes. Si os preguntan: '¿Quiénes sois?', decid: 'Somos sus hijos y somos los elegidos del Padre viviente'. Si os preguntan: '¿Cuál es el signo de vuestro Padre en vosotros?', decidles: 'Es un movimiento y un reposo'"» (*Evangelio de Tomás* 49-50).

Ésta es la indicación más fuerte de gnosticismo en el *Evangelio de Tomás*. Presumiblemente estas preguntas proceden de los *arcontes*, los poderes hostiles que guardan las sucesivas esferas del cosmos celeste y tratan de impedir el retorno del alma al Padre viviente de donde salió. Al gnóstico se le dice cómo responder estas preguntas y, de este modo, avanzar con seguridad en su camino a casa. En el capítulo 15 vuelvo a plantear la cuestión del gnosticismo en este evangelio.

Tradición de los dichos comunes

Cada una de las estratificaciones expuestas es muy persuasiva y, si estos dos evangelios fuesen textos claramente independientes, no habría problema. Pero ¿cómo se correlacionan entre sí estas estratificaciones? Mi respuesta acepta, con gratitud y aprecio, la obra seminal de Stephen Patterson sobre la estratigrafía comparada

del *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas* (1993b). He analizado detalladamente sus sugerencias y en adelante indicaré las diferencias que he encontrado. Pero quiero subrayar de nuevo que la idea básica y muy importante es suya.

El primer paso establece la *existencia* del corpus común de materiales antes mencionado. Patterson empieza con lo que él llama Tradición común y que yo adapto ligeramente con el nombre de Tradición de los dichos comunes: es el corpus de materiales comunes en el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas*. Yo cuento estas unidades de manera mas conservadora que Patterson e ignoro las que *podrian* estar en el *Evangelio Q* pero no están presentes en él con total certeza (Apéndice 1: Nota preliminar). He aquí, por consiguiente, cuál es para mí la Tradición de los dichos comunes (Apendice 1A):

El 28% (37 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomas* tiene paralelos en el *Evangelio Q*

El 37% (37 unidades de un total de 101) del *Evangelio Q* tiene paralelos en el *Evangelio de Tomas*

No escribimos en cursiva la expresión Tradición (de los dichos) comunes porque, a diferencia de la situación del *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas*, no suponemos la existencia de una fuente documental ni de un texto escrito.

El segundo paso establece la *redaccion* del corpus común de materiales. Patterson observó que esas 37 unidades muestran diferencias muy interesantes en la manera en que cada evangelio las acepta, las usa y las adapta. En otras palabras, cada evangelio las redacto con una orientación muy divergente según su teología particular. Según Patterson, esas teologías son el apocalipticismo para el *Evangelio Q* y el gnosticismo para el *Evangelio de Tomas*.

Hay tres maneras en que una unidad tradicional puede ser redactada de acuerdo con la teología básica de un documento como el *Evangelio de Tomas* o el *Evangelio Q*. Primero, en el enfoque más amplio, la *direccion general* o el contexto global de cada evangelio cambia todo dentro de él. El contexto general dirige la interpretación de cada unidad según la tendencia principal de todo el documento. Leemos partes aisladas a la luz del todo. Segundo, en un enfoque más reducido, el *contexto inmediato* –las unidades inmediatamente anteriores o posteriores a esa unidad tradicional– sirven para ponerla de acuerdo con su comprensión. La mera yuxtaposicion puede hacerlo, incluso sin una conexión directa o especifica. Tercero, en un enfoque mas estricto, puede haber un *cambio interno* o específico dentro de la fraseología de la unidad tradicional propiamente dicha. Patterson se concentra especialmente en el cambio interno como el mejor indicador del cambio redaccional de materiales comunes en cada documento. Estas comparaciones nos ayudan a ver cómo las 37 unidades de la Tradición de los dichos comunes se mueven o no se mueven en diferentes direcciones en cada evangelio

El tercer paso establece la *tipología* del corpus común de materiales conforme es redactado –o no– internamente según una orientación gnóstica en el *Evangelio de Tomás* o apocalíptica en el *Evangelio Q*. Hay cuatro «tipos» diferentes. Las estadísticas con respecto a la redacción de estos tipos, resumidas a continuación, son notables, en especial la última (Apéndice 1B):

Tipo 1 el 24% (9 unidades de un total de 37) está redactado en el *Evangelio de Tomás* pero no en el *Evangelio Q*

Tipo 2 el 8% (3 unidades de un total de 37) está redactado en el *Evangelio Q* pero no en el *Evangelio de Tomás*

Tipo 3 el 19% (7 unidades de un total de 37) está redactado en el *Evangelio de Tomás* y en el *Evangelio Q*

Tipo 4 el 49% (18 unidades de un total de 37) no está redactado en ni en el *Evangelio de Tomás* ni en el *Evangelio Q*

Por cierto, hay dos elementos, particularmente útiles para la valoración de los desarrollos redaccionales de la Tradición de los dichos comunes en el *Evangelio Q* y/o en el *Evangelio de Tomás*. Primero, muchas veces hay paralelos independientes en otros textos cristianos primitivos, especialmente en el evangelio de Marcos (Apéndice 3A). Ésta es una ayuda externa para valorar lo que es redaccionalmente específico del *Evangelio Q* o del *Evangelio de Tomás*. Además, con frecuencia hay versiones múltiples de la misma unidad del *Evangelio de Tomás* (Apéndice 5). En estos casos una versión es mucho más parecida a la del *Evangelio Q* y la otra (u otras) se distancia(n) de él siguiendo una orientación específica de la teología de Tomás. Esta es una ayuda interna para valorar la trayectoria de cambio dentro del evangelio.

Repito que estas conclusiones se basan en un detallado análisis de las 37 unidades. Estoy completamente de acuerdo con Patterson en la inevitable conclusión: *la Tradición de los dichos comunes original no contenía elementos gnósticos ni apocalípticos, pero requirió una adaptación redaccional según la orientación de esas dos escatologías o de una de ellas*. He aquí la conclusión de Patterson: «En Q y *Tomás* tenemos los restos de una tradición cristiana primitiva que hacía hincapié en las palabras de Jesús, esta tradición es, en el sentido más amplio, sapiencial. En sus manifestaciones más tardías –en *Tomás* y Q^2 de Kloppenborg– esta orientación sapiencial primitiva dio paso a paradigmas teológicos mejor conocidos gracias a generaciones cristianas más tardías: el gnosticismo y el apocalipticismo, respectivamente. Pero las dudas permanecen. Si Q y *Tomás* están en trayectorias divergentes, cada una fundamentada en una tradición sapiencial primitiva, pero alejándose de ella, ¿qué se puede decir de esta tradición primitiva en sí?» (1993b:194).

Esta última cuestión será el objeto de la séptima parte, porque esta «tradición primitiva» en la Tradición de los dichos comunes no revisada es el primer *texto* que quiero poner en *conjuncion* con el *contexto* ya establecido en las partes cuarta y quinta de este libro. Pero antes quiero examinar de una manera más rigurosa los términos *apocalipticismo* y *gnosticismo* para precisar su significado todo lo posible por lo que se refiere al *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*, y preguntar después que otro tipo de teología –que no es apocalíptica ni gnóstica– se encuentra en la Tradición de los dichos comunes.

CAPÍTULO 15

ESCATOLOGÍA APOCALÍPTICA Y ESCATOLOGÍA ASCÉTICA

«"Escatología" y "apocalíptica" ... se usaron en el primer periodo de los estudios sobre Jesús para referirse al fin del mundo de la historia ordinaria. Pero la investigación posterior en este siglo [siglo XX] ha dado a estos términos muchos sentidos diferentes. "Escatológico" se usa metafóricamente en un sentido no-del-fin-del-mundo: como sinónimo matizado de "decisivo" o como "destructor del mundo", o para señalar que el *telos* de la historia entra en la historia pero no de tal modo que provoque su fin. Estamos descubriendo que ni siquiera es preciso que "apocalíptico" se refiera al fin del mundo; cierta literatura apocalíptica describe experiencias de otro mundo (visiones o viajes trans-mundanos) y no se refiere al inminente fin del mundo de la historia ordinaria. Así pues, hay una considerable confusión terminológica en la disciplina. Por ejemplo, he oído a un estudioso argumentar que el mensaje de Jesús era escatológico pero no apocalíptico, es decir, estaba preocupado por un cambio decisivo en la historia, pero no por el fin del mundo. He oído a otro erudito argumentar que el mensaje de Jesús era apocalíptico pero no escatológico, es decir, estaba fundado en la experiencia de otro mundo, pero no preocupado por el fin de este mundo».

Marcus J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, pp. 8-9

Este capítulo es una suerte de interludio entre el anterior y el posterior. Sigo centrándome en nuestros dos textos, el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*, y especialmente en la Tradición de los dichos comunes que ambos comparten. Pero aquí me detengo para establecer términos y tipos dentro de la escatología. El epígrafe anterior nos advierte, con gran precisión, sobre la «confusión terminológica» que rodea este tema en la investigación sobre el Jesús histórico. Mi objetivo aquí es discernir la raíz de esta confusión y –resulte o no exitoso en este aspecto– clarificar con mucha precisión la terminología que empleo en adelante. Para mí tiene una importancia crucial la definición más nítida posible de las escatologías divergentes que están presentes en el *Evangelio Q*, el *Evangelio de Tomás* y la Tradición de los dichos comunes.

Desde el principio de mi investigación insistí en que el Jesús histórico fue escatológico pero no apocalíptico, aunque siempre me ha resultado difícil poner un nombre más positivo a tal escatología no apocalíptica. Mi primer libro sobre Jesús, *In Parables* (1973), distinguió la escatología profética de la apocalíptica en el sentido de «poner fin a un mundo» frente a «destruir el globo» (25-27). En los

últimos veinticinco años he continuado sosteniendo que Jesús fue escatológico y no apocalíptico y he tratado de encontrar la mejor manera de formular positivamente su modo no apocalíptico de negación del mundo. El análisis presente no es más que otro intento de definir mi terminología de la manera más clara posible antes de proseguir. Mi propósito no es obligar a otros a adoptar mi terminología sino clarificarla e invitar a otros a hacer lo mismo.

Escatología como género

> «Cuando usaban lo que podríamos llamar imágenes cósmicas para describir la nueva era venidera, no podemos entender este lenguaje de un modo crasamente literalista sin violentarlo en extremo ... Para los judíos del siglo I, las cuestiones clave del Templo, la Tierra, la Torá, la raza, la economía y la justicia eran mucho más importantes que las cuestiones de espacio, tiempo y cosmología literal. Cuando el Dios de Israel actuara, los judíos recuperarían sus derechos ancestrales y practicarían su religión ancestral, mientras el resto del mundo lo contemplaría con temor reverente, y/o haría peregrinaciones a Sión, y/o quedaría reducido a polvo bajo los pies judíos ... Dentro de la corriente principal de los escritos judíos de este periodo, que abarca una amplia gama de estilos, géneros, convicciones políticas y perspectivas teológicas, *no hay prácticamente ninguna prueba de que los judíos esperaran el fin del universo espacio-temporal.* Hay abundantes testimonios que muestran que ... reconocían una buena metáfora cuando la veían y usaban imágenes cósmicas para expresar el pleno significado teológico de acontecimientos socio-políticos cataclísmicos ... Creían que *el presente orden mundial* llegaría a su fin –el orden mundial en el que los paganos tenían poder y los judíos, el pueblo de la alianza del Dios creador, carecía de él».
>
> N. Thomas Wright, *The New Testament and the People of God*, pp. 284, 285, 333

La palabra *escatología* se refiere, literalmente, al debate sobre las *eschata*, término griego que significa «últimas cosas». Pero ¿son las últimas cosas de la tierra física o del mundo humano? ¿Es un fin del espacio y el tiempo o del poder y la dominación? El resultado ¿es la tierra allá arriba, en el cielo, o el cielo aquí abajo, en la tierra? En el epígrafe anterior Wright insiste en que, en aquel remoto pasado judío y cristiano, este lenguaje se refería a acontecimientos cataclísmicos como la ruina de grandes naciones o el fin de poderes imperiales, y el subsiguiente triunfo y predominio del pueblo de Dios. Esta interpretación está de acuerdo con la visión común de la escatología, que incluye la idea de que tal fin sucede por causalidad divina o trascendental, ya sea de ángeles o antepasados, espíritus o demonios, dioses o Dios.

A primera vista, pues, *escatología* significa lo mismo que *apocalipsis*. Esta última palabra se refiere, literalmente, a un *apokalypsis*, el término griego que designa una revelación divina especial (particularmente sobre un inminente fin del mundo) y que, por lo general, incluye la idea de la bondad justificada y el mal eli

minado. Por ello la investigación contemporánea usa con regularidad los adjetivos *escatologico y apocaliptico* para designar exactamente el mismo fenómeno. Pero, por otra parte, la misma investigación contemporánea habla también de *escatologia realizada* y de *escatologia presente*, que se deben diferenciar de otro tipo de escatología –ordinariamente llamada *escatologia apocaliptica* (aun cuando no se añada el adjetivo *apocalíptica*)–. Esta confusión aparece también en el uso del término *apocaliptica* como nombre y adjetivo. Cuando lo usamos como sustantivo, hablamos simplemente de *apocaliptica* en vez de *apocalipticismo*. Cuando lo usamos como adjetivo, hablamos de un *escenario apocaliptico* o una *secta apocaliptica*. Como sustantivo, *apocaliptica* equivale a *escatologia*, pero como adjetivo tiene que estar subordinado a ella (o al menos a alguna otra cosa a la que califica).

La única manera en que puedo resolver esta confusión es considerar *escatologia* como un termino en el nivel de género y situar la escatología *futura, apocaliptica, presente, realizada* o de cualquier otro *tipo* como una distinción en el nivel de especie bajo aquella categoría. No uso *genero* y *especie* aquí de ninguna forma profundamente teórica, taxonómicamente exacta, ni siquiera gramaticalmente precisa. Sólo quiero indicar un término de nivel superior y sus sub-términos de nivel inferior. E insisto en que, en este caso, un término de nivel inferior no debe ser privilegiado por encima de todos los demás, siendo implícita o explícitamente igualado al término de nivel superior. Uso estos términos en el siguiente sentido bastante general: hay aves (género) y hay cuervos y golondrinas (especie). No debemos empezar un debate en el que uno dice: «Eso es un ave» y el otro responde: «No, eso es un cuervo». No hay que confundir los términos de nivel superior con los términos de nivel inferior.

Considerar la escatología como un género o término de nivel superior concuerda, en efecto, con la práctica científica en el uso de expresiones como *escatologia realizada, escatologia consumada, escatologia inminente, escatologia presente, escatologia futura* e incluso (a veces pero no consistentemente) *escatologia apocaliptica*. También nos ayuda a ver con qué facilidad podemos mezclar y equiparar diferentes tipos de escatología, qué pronto podemos deslizarnos o resbalar de uno a otro, con qué facilidad un visionario podría proponer un tipo y los oyentes entender otro diferente. Pero considerar *escatologia* abierta y explícitamente como un género significa que debemos definirla como tal prescindiendo de las especies y antes de que éstas sean mencionadas. Hagámoslo.

La escatología es una de las grandes y fundamentales opciones del espíritu humano. Es un *no* profundamente explícito al *si* profundamente implícito con el que solemos aceptar la normalidad de la vida, las presuposiciones de la cultura y los descontentos de la civilización. Es una básica e insólita negación o rechazo del mundo, opuesta a una igualmente básica pero más común afirmación o aceptación del mundo. Para mí, si de mí dependiera, preferiría enterrar el término *escatologico* y usar en su lugar un término como *negacion del mundo*. Pero presumo que *escatologico* tiene mucha vida por delante y por ello continúo empleándolo.

Tal y como yo lo uso, el concepto y termino *escatologico* tiene tres elementos necesarios. Primero indica una vision y/o un programa que es radical, contra-

cultural, utópico o niega este mundo. Supone que hay algo fundamentalmente erróneo en el modo de ser del mundo –no es algo fácil de fijar, cambiar o mejorar, sino algo tan profunda y radicalmente equivocado que sólo algo profunda y radicalmente contrario puede remediarlo–. Segundo, se considera que el mandato de esa visión y/o programa es divino, trascendental, sobrenatural, es decir, no deriva simplemente de fuerzas o ideas naturales o humanas. La escatología es, por así decir, una utopía divinamente ordenada, una radicalidad divina. Tercero, dependiendo de *por qué* alguien anuncia este *no* radical y cósmico y *cómo* trata de vivir este *no* en un mundo fundamentalmente negado, hay varios tipos y modos de desafío escatológico. Estos tipos son especies del término de nivel de género *escatología* o negación del mundo. En adelante tres de estas especies serán importantes. Permítame recordar de nuevo que mi intención no es obligar a otros a usar estas expresiones, sino más bien esclarecer los *conceptos* que uso y los *términos* que acepto para ellos. Si otros no están de acuerdo con mis conceptos y/o términos, sólo les pido que clarifiquen sus posiciones de una manera tan completa como yo intento hacerlo aquí. Con todo, es importante que distingamos los *conceptos* significativos implicados y no sólo debatamos sobre *palabras* diferentes para los mismos conceptos.

En este trasfondo general, analizo a continuación las teologías del *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás* para especificar del modo más preciso y exacto posible los tipos de escatología que contienen. A ello dedicaré el resto de este capítulo. Después, en el capítulo siguiente, sugeriré el tipo de escatología presente en la Tradición de los dichos comunes. Ya sabemos, gracias a nuestra breve presentación de la cuádruple tipología redaccional de Patterson en el capítulo anterior, que la escatología de la Tradición de los dichos comunes no es la del *Evangelio Q* ni la del *Evangelio de Tomás*; es un tercer tipo de escatología. Pero primero debemos preguntar cuáles son las escatologías de nuestros dos evangelios de dichos.

Escatología apocalíptica

> «[En Q[1]] el *seguimiento* es concebido de la manera social y personal más radical. Es riguroso hasta el extremo ... e implica la separación de la familia y el rechazo de las normas de la macro-sociedad ... y la preparación para la pobreza, la vida sin techo y el martirio ... De forma más positiva se entiende como imitación del Dios misericordioso y generoso ... y como "seguir", "escuchar" o "ir" a Jesús».
>
> John S. Kloppenborg, *The Formation of Q*, p. 241

> «En todo análisis de Q los elementos sapienciales desempeñan un papel principal. Es difícil pasar por alto el omnipresente tenor escatológico de estos elementos sapienciales. Otra cuestión es si el término apocalíptica

es una caracterización precisa para el despliegue de estos materiales sapienciales».

John S. Kloppenborg, «Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q», p. 291

Empiezo con un breve examen del apocalipticismo en general como una forma de reiterar una descripción de mi libro anterior sobre *El Jesus de la historia* (141-146). Esta breve sección se basa en dos artículos recientes que dan sendas definiciones de apocalipticismo: una demasiado estricta y la otra demasiado amplia. Nos servirán como introducción al apocalipticismo en el *Evangelio Q*.

Sabiduría no empleada

Hace unos veinte años Jonathan Z. Smith se remontó deliberadamente, desde los materiales apocalípticos judíos y cristianos, para examinar modelos babilónicos y egipcios, en especial «una variedad de apocalipsis plenamente desarrollados de Egipto, que abarcan un periodo de casi dos milenios». Propuso la siguiente definición, basada en estos materiales: «El apocalipticismo [es] *sabiduría que carece de un patrono real.* (Una definición que servirá al menos para cuestionar la "lacrimosa teoría" de que el apocalipticismo surgió en una situación de persecución general y la popular teoría reciente de que refleja los intereses de las clases inferiores.) ... El apocalipticismo es sabiduría sin corte ni patrono regios y, por tanto, aflora durante el periodo de la antiguedad tardía, no como una respuesta a la persecución religiosa, sino como una expresión del trauma de la cesación de la realeza nativa. El apocalipticismo es un fenómeno religioso culto en vez de popular. Está ampliamente diseminado por el mundo mediterráneo y es mejor entenderlo como parte de la historia íntima de la tradición en la que surge que como un sincretismo con influencias extranjeras (casi siempre consideradas iranias)» (1975:141, 149, 154-155).

Algunas reservas, en especial sobre la observación escrita entre paréntesis a propósito de los intereses de las clases inferiores y las situaciones de persecución. Nuestros textos escritos presentan, por definición, los intereses de los servidores o sacerdotes instruidos. Otra cuestión es qué aspecto pudo tener el apocalipticismo popular, diferente del de los escribas. No hay razón para suponer que la Gran Tradición (es decir, la tradición de la minúscula minoría de la elite) no tuvo un equivalente en la Pequeña Tradición (es decir, la tradición de la gran mayoría campesina) a propósito del apocalipticismo. En cualquier caso, cuando Smith construye lo que él llama «un apocalipsis egipcio modélico», insiste en que la cuestión del patronazgo real está vinculada al hecho de que «aparecieron extranjeros que actuaron como si fueran egipcios» y observa que el futuro ideal implica la esperanza en que «los extranjeros serán expulsados» (1975:142-143). Considero que la dominación extranjera es una forma de persecución y hasta el límite que los así oprimidos pudiesen llorar y también escribir. La definición de Smith es excesivamente estrecha.

Privación percibida

Adela Yarbro Collins ha escrito más recientemente que «la fe apocalíptica se suele correlacionar con marginalidad, disonancia cognitiva y privación relativa. "Marginalidad" es un término sociológico que se refiere al estatus social de un individuo o grupo como anómalo, periférico o extraño. "Disonancia cognitiva" se refiere a un estado mental que surge cuando hay disparidad significativa entre las expectativas y la realidad. "Privación relativa" es un término socio-científico estrechamente relacionado. La "privación" simple o absoluta describe la difícil situación de los afectados por inconfundibles catástrofes y desastres, de "los más pobres de los pobres". La "privación relativa" identifica la comprensión que tienen de sí mismos aquellos cuyas expectativas o necesidades percibidas no están siendo satisfechas» (1992:306). No obstante, antes de proseguir, quiero distinguir médicamente la privación percibida y la paranoia evidente y equilibrar moralmente la experiencia de desesperación personal o comunitaria y la imaginación de la catástrofe cósmica como su solución.

Collins observa también que se puede apelar a escenarios apocalípticos no sólo para subvertir, sino también para apoyar el *statu quo*. «Los partidarios de la visión del apocalipticismo como realidad socialmente revolucionaria pueden preguntar si la retorica que sostiene el orden social tiene tanto derecho a ser llamada apocalíptica como la que se opone al orden actual» (1992:307). Este uso favorable a las autoridades establecidas acontece con frecuencia, como en el apocalipticismo cristiano medieval, cuando el contra-apocalipticismo transforma los escenarios defensivos en ofensivos. Desde luego, puede ser usado en ambas direcciones, y también esto tiene una larga historia. Las profecías judías en Daniel 2 y 7, escritas hacia el año 165 AEC, esperaban un Quinto Imperio, después de los imperios babilónico, medo, persa y griego. En este futuro ideal Dios daría poder a su pueblo perseguido bajo sus protectores angélicos. Pero Veleyo Patérculo, que escribe su *Historia romana* [*Historiae romanae libri duo*] en las primeras décadas del siglo I, cita un pasaje en el que Emilio Sura –que, a su vez, escribió en las primeras décadas del siglo II AEC– explica cómo los cuatro imperios de los asirios, los medos, los persas y los macedonios dieron paso al quinto imperio y en aquel momento «el poder supremo llegó a manos del pueblo romano» (1,6; Sánchez Manzano 56 [= Shipley 14-15]). Semejante uso por parte de los que estaban en el poder no debería llevar a la conclusión de Collins según la cual «la función de la literatura y la retórica apocalípticas puede ser descrita como el intento de interpretar los tiempos en el marco de referencia universal del verdadero significado de la realidad y la historia, y de animar a sus destinatarios a adoptar esta interpretación y vivir de acuerdo con ella» (1992:306, 307, 308) Naturalmente, ésta es una descripción de la religión en general y no del apocalipticismo en particular. Si la definicion de Smith es demasiado estrecha, la de Collins es demasiado amplia.

El apocalipticismo es el contraataque de los que se consideran marginados religiosa y/o teológicamente, espiritual y/o materialmente, política y/o económ

micamente, en un nivel demasiado profundo para cualquier solución menos radical. La enfermedad es fatal; sólo una intervención trascendental puede realizar la curación. Es en el trasfondo de esta comprensión en el que considero el apocalipticismo en el *Evangelio Q*.

Sabiduría radical

John Kloppenborg describe el mensaje escatológico de Q^1 dentro del *Evangelio Q* en el sentido de la radicalidad social del reino de Dios. A propósito de las bienaventuranzas observa: «Proclaman la bendición sobre un grupo definido por circunstancias sociales y económicas: pobreza, hambre, aflicción y persecución ... Las bienaventuranzas son "anti-bienaventuranzas": están en contraste con las visiones de la sabiduría convencional según la cual los que viven en la riqueza y seguridad son bienaventurados ... Vistas bajo esta luz, las bienaventuranzas de Q, aunque su contenido no sea típicamente sapiencial, se pueden caracterizar como la "sabiduría radical del reino" ... Las bienaventuranzas y las advertencias [en el discurso inaugural de Jesús en Q] son formas sapienciales impregnadas de contenido escatológico; ambas manifiestan la presencia del reino, su naturaleza radical y sus exigencias radicales» (1987a:189). Más adelante se amplía esta misma expresión para describir todo el estrato sapiencial de Q^1 dentro del *Evangelio Q*: «Con cierto fundamento se podría decir que este estrato de Q es "la sabiduría radical del reino de Dios". El reino naciente motiva la ética radical de Q y, a su vez, los miembros de la comunidad, por su modo de acción simbólica (pobreza voluntaria, no violencia, amor a los enemigos, etcétera), indican la presencia del reino de Dios entre ellos» (1987a:242). Esto significa, como mencionamos antes a propósito del título genérico de Robinson, Dichos de los sabios, que «en contraste con el comportamiento generalmente conservador de la instrucción [sapiencial], Q presenta una ética de seguimiento radical que invierte muchas de las convenciones que permiten que una sociedad funcione, como los principios de venganza, solicitar y hacer préstamos de capital de un modo ordenado, el trato apropiado a los muertos, poner medios responsables para la supervivencia, la autodefensa y la honra a los padres» (1987a:318). Y también: «Los discursos sapienciales en Q, por medio de su comportamiento radical, desempeñan una función propiamente kerigmática y señalan la naturaleza radical del reino que está en proceso de automanifestación. De manera correspondiente, los imperativos especifican el tipo de ética radical que es la característica de los que han respondido apropiadamente a esta nueva realidad» (1987a:320-321). Observe, una vez más para la consulta futura, que la «sabiduría radical» de Kloppenborg, como la «sabiduría inversa» de Arnal antes mencionada, no es sólo cuestión de las palabras de Jesús ni siquiera de fe en las palabras de Jesús, sino que es más bien cuestión de aceptar el estilo de vida de Jesús, según el programa de Jesús y, por tanto, vivir dentro de la radicalidad del reino de Dios aquí y ahora. Pero ¿qué le sucede a esta sabiduría radical o escatología sapiencial de Q^1 cuando se añade a ella Q^2? En otras palabras: ¿es el apocalipticismo de Q^2 el mismo que el de Pablo antes que él o el de Marcos después de él?

Primario o secundario

Incluso cuando se añade Q^2 a Q^1 y se propone una escatología apocalíptica, esto más acumulativo que constitutivo, más correctivo que determinativo, más secundario que primario. Es, en otras palabras, un tipo de escatología apocalíptica un tanto diferente del de Pablo o Marcos. Uso los términos *primario* y *secundario* para distinguir los dos tipos de apocalipticismo, pero ¿qué está en juego en esta distinción? El apocalipticismo ¿es esencial o periférico? ¿Qué dice: «El fin es inminente y, por tanto, hay que hacer esto; si no fuera inminente, no habría que hacerlo», o «Hay que hacer esto, sea el fin inminente o no; pero es mejor hacerlo, porque está a las puertas»? El primero recomienda no firmar una hipoteca porque el fin está muy próximo. El segundo aconseja no robar un banco porque el fin está muy próximo. El apocalipticismo, en la segunda comprensión, se añade como amenaza coercitiva y cósmica para conseguir obediencia a lo que en todo caso se debería hacer.

A este segundo tipo de apocalipticismo, o tipo Q^2, Kloppenborg lo llama *escatología simbólica* (1987b). Observe, una vez más, la confusión terminológica, pero ahora (partiendo del pasaje usado como epígrafe de esta sección) con *escatología* y *apocalíptica* como conceptos contrarios: «En todo análisis de Q los elementos sapienciales desempeñan un papel principal. Es difícil pasar por alto el omnipresente tenor escatológico de estos elementos sapienciales. Otra cuestión es si el término apocalíptica es una caracterización precisa para el despliegue de estos materiales sapienciales ... Es importante preguntar si la presencia de un horizonte escatológico justifica la etiqueta de "apocalíptica"» (1987b:291-292). Kloppenborg sostiene que «Q usa amenazas de juicio y metáforas apocalípticas desestabilizadoras, no porque hable a partir de una "situación apocalíptica" de anomia, sino porque es posible poner el carácter simbólico del lenguaje apocalíptico al servicio de los objetivos particulares de Q» (1987b:304). El mensaje fundamental del *Evangelio Q* es todavía el de Q^1, pero ahora Q^1 está reforzado por las sanciones amenazadoras de Q^2. «Quizá lo más sorprendente de todo sea el comedimiento de Q cuando describe el resultado "positivo" de la intervención escatológica. Aunque haya una virtual avalancha de imágenes a propósito del juicio y la destrucción de los impenitentes, no hay ni una sola mención de la resurrección y sólo referencias de pasada a los motivos de transformación, re-creación, restauración cósmica, etcétera» (1987:299).

David Seeley ha hecho recientemente una observación muy parecida. En el *Evangelio Q*, «la escatología futurista no aparece nunca en los pasajes que establecen la ética y los valores en los que se fundamenta una comunidad. En vez de ello, con dos excepciones [Q 12,54-56 y Q 17,40-41], aparece sólo en aquellas situaciones en que se han establecido ya la ética y los valores, pero han encontrado algún tipo de resistencia ... Incluso en las dos excepciones sigue sin haber un vínculo entre la escatología futurista y la formación social». Por lo demás, «cuando se buscan pasajes de Q que contengan ética y valores que resisten a ser

leídos en sentido futurista, escatológico». Su conclusión, como la de Kloppenborg, es que «la escatología futurista fue un desarrollo tardío en la comunidad de Q, que se formó sin ella ... Más tarde, después de que la comunidad experimentara la resistencia de los extraños y las dudas de sus miembros, empleó las amenazas futuristas, escatológicas» (144-145, 152-153).

Es indudable que el apocalipticismo del *Evangelio Q* es diferente del apocalipticismo paulino, y también del marcano, pero, a mi entender, *escatología simbólica* no es un término muy útil para subrayar esta distinción. Prefiero aplicar la expresión *escatología apocalíptica* a los tres autores, distinguiendo la escatología apocalíptica *primaria* paulina y marcana de la escatología apocalíptica *secundaria* de Q^2. Insisto, por supuesto, en que estos términos no son juicios sino descripciones. No supongo que la primaria sea mejor que la secundaria. Pero sí es diferente. El apocalipticismo secundario es como un castigo cósmico –en el que, naturalmente, se cree, pero añadido sólo cuando un mensaje primario y esencial es repudiado y rechazado–. «Es mejor escuchar», dice, «y quien no lo haga será castigado en cualquier momento y sin previo aviso». Por consiguiente, mi término para el *Evangelio Q* completo es *escatología apocalíptica secundaria*, pero con él quiero expresar exactamente el mismo concepto descrito con la expresión de Kloppenborg *escatología simbólica*. En la exposición siguiente es la presencia o ausencia de esta teología lo que determinará cuándo los textos de la Tradición de los dichos comunes han sido revisados o no dentro del *Evangelio Q*.

Escatología ascética

> «La cristología, o jesuología, de Tomás ... procede de una ingenua aplicación a Jesús de la múltiple especulación sapiencial [judía] ... La cristología sofiológica de Tomás [es decir, basada en la especulación sapiencial judía] existía antes de –o cuando se ignoraba– lo que muchos llaman gnosticismo ... No puede ser considerada gnóstica en ningún sentido significativo».
>
> Stevan L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, pp. 146-147

> «Parece que el gnosticismo proporciona el marco de referencia teológico más probable dentro del cual comprender la tendencia esoterista que se encuentra en Tomás por todas partes. Es posible verlo en algunos dichos exclusivos de Tomás cuyo significado se ha vuelto casi completamente opaco. Pero más importante es el hecho de que es posible verlo en el modo en que Tomás trata algunos dichos conocidos también gracias a la tradición sinóptica».
>
> Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, p. 227

¿Cuál es exactamente la teología del *Evangelio de Tomás*? Ésta es una cuestión mucho más difícil que la anterior relativa a la teología del *Evangelio Q*. Las opi-

niones vertidas en estos epígrafes son diametralmente contrarias entre sí: *no* es gnóstica para Davies, *es* gnóstica para Patterson. Con todo, los dos libros citados son las dos interpretaciones mejores, más claras, y más completas de este evangelio en lengua inglesa. En realidad, hay dos aspectos diferentes en este desacuerdo –y el segundo, a mi juicio, es aún más importante que el primero–. La primera cuestión es si la teología del *Evangelio de Tomás* es gnóstica o no gnóstica. La segunda cuestión es si esa teología, sea gnóstica o no gnóstica, es teórica o práctica.

Antes de empezar este estudio puede ser útil repetir la definición de gnosticismo de Kurt Rudolph, que sirve de epígrafe para el prólogo de este libro: «Esta "religión del conocimiento" o de la "comprensión", como se puede traducir la palabra griega *gnosis*, es ... una religión dualista, formada por varias escuelas y movimientos, que adoptó una actitud claramente negativa hacia el mundo y la sociedad de su tiempo y proclamó una liberación ("redención") del hombre precisamente de las limitaciones de la existencia terrena por medio de la "comprensión" de su relación esencial, ya sea como "alma" o "espíritu" –una relación temporalmente oscurecida–, con un ámbito supramundano de libertad y descanso. [La gnosis] se propagó en el tiempo y en el espacio, desde principios de nuestra era, desde la parte occidental de Oriente Próximo (Siria, Palestina, Egipto, Asia Menor) hasta el centro y el oriente de Asia y la Europa medieval (siglo XIV) ... Casi se podría decir que la gnosis siguió a la Iglesia como una sombra; la Iglesia no pudo vencerla nunca, pues su influencia había llegado a ser muy profunda. Debido a su historia común, siguieron siendo dos hermanas –hostiles» (1983:2, 368). Suponiendo que aceptamos esta definición de *gnosis*, ¿debemos considerar que el *Evangelio de Tomás* es gnóstico, es un texto de gnosticismo cristiano? Ahora continúo el estudio bajo tres encabezamientos.

Futuro o pasado

Si nuestra experiencia del mundo presente está radicalmente equivocada, sólo podemos ir, en clave temporal, hacia el futuro o hacia el pasado para encontrar ese mundo ideal o utópico cuya existencia subvierte profundamente la normalidad del presente y critica de manera fundamental las realidades presentes. La negación del mundo presente retrocede o se adelanta en el tiempo para situar esa alternativa perfecta de otro mundo. El *Evangelio Q*, por ejemplo, esperaba el fin e imaginó su mundo perfecto a través de la escatología apocalíptica. Pero el *Evangelio de Tomás* escogió el camino opuesto: se remontó hacia un comienzo perfecto en lugar de avanzar hacia un fin perfecto.

Empecemos con la especulación judía sobre la Sabiduría divina y recordemos que en hebreo, arameo, griego y latín, *sabiduría* es un sustantivo femenino:

> «El Señor me [Sabiduría] creó, primicia de su actividad, antes de sus obras antiguas. Desde la eternidad fui formada, desde el principio, antes del origen de la tierra» (Proverbios 8,22-23).

«Desde el principio, antes de los siglos, me [Sabiduría] creó, y por los siglos de los siglos existiré» (Sirácida 24,9).

«[La Sabiduría] es reflejo de la luz eterna, espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad» (Sabiduría 7,26).

Reúna *creación, sabiduría, luz* e *imagen*, relea el relato de la creación en Génesis 1,1-2,2 con este trasfondo y aplique estas lecturas a Jesús y a los cristianos.

En Génesis 1,3 Dios empieza diciendo: «"Haya luz", y hubo luz». Del mismo modo, en *Evangelio de Tomás* 77,1 Jesús dice: «Yo soy la Luz. La que está por encima de todas las cosas. Yo soy todas las cosas. Todo provino de mí y todo ha llegado a mí». En Génesis 1,26-27 Dios concluye sus proclamaciones creadoras diciendo: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra» y en el relato termina, en Génesis 2,2, con estas palabras: «Dio por concluida Dios en el séptimo día la labor que había hecho, y cesó en el día séptimo de toda la labor que hiciera». Del mismo modo, *Evangelio de Tomás* 50 puede presentar un pequeño resumen catequético de la existencia cristiana derivado de Dios, luz, imagen y reposo:

«Jesús dijo: "Si os preguntan: '¿De dónde venís?', decidles: 'Hemos salido de la Luz, de donde la Luz ha procedido de sí misma, se ha mantenido y se ha revelado en sus imágenes. Si os preguntan: '¿Quiénes sois?', decid: 'Somos sus hijos y somos los elegidos del Padre viviente'. Si os preguntan: '¿Cuál es el signo de vuestro Padre en vosotros?', decidles: 'Es un movimiento y un reposo'"» (*Evangelio de Tomás* 50,1-3).

Pero ¿y Génesis 2-3? ¿Y el relato del primer pecado, la caída y la expulsión del Edén? Para retornar a aquel momento inaugural de creación, de sabiduría y de luz, de movimiento y reposo, tendríamos que remontarnos al momento anterior al relato de la caída. Sería necesario retrotraernos al periodo anterior al pecado –mejor aún si nos remontáramos a un periodo anterior, antes de que aquel ser andrógino llamado Adán-el-Terroso, fuese dividido en Adán-el-varón y Eva-la-mujer–. Fue aquel ser primigenio y aún indiviso el hecho por Dios a su imagen. Fueron aquellos seres divididos, Adán y Eva, los que pecaron, cayeron y fueron expulsados del paraíso. El estado ideal imaginado por el *Evangelio de Tomás* es el del ser humano primordial, Adán como uno solo, como único e indiviso, ni varón ni mujer, asexual. Primero vino la división, después los sexos y más tarde el pecado. El *Evangelio de Tomás* trata sobre el retorno al momento inaugural del alba de la creación, antes del pecado, antes de la serpiente, antes de la división. Trata sobre el paraíso reconquistado del pasado, no sobre la parusía esperada en el futuro.

Sapiencial o gnóstico

Toda la exposición anterior está absolutamente dentro del ámbito de la especulación sapiencial judía centrada en los orígenes cósmicos tal como se narran en Génesis 1-3 y ahora aplicada a Jesús y los cristianos. Stevan Davies tiene toda la razón al subrayar este trasfondo, y nadie lo ha hecho mejor que él. También es correcto desde el punto de vista técnico que no lo llame escatología –sobre las *eschata*, o últimas cosas–, sino protología –sobre las *prōta*, o primeras cosas–. No obstante, tanto la escatología como la protología implican una radical negación del mundo y el término *escatología* puede ser usado para ambas, siempre que se reconozca que el tiempo presente puede ser negado por igual examinando los comienzos pasados o los fines futuros. Pero aún sigue planteada la cuestión básica: la escatología (o protología) del *Evangelio de Tomás* ¿es sapiencial o gnóstica?

He aquí los datos. Primero, el *Evangelio de Tomás* fue descubierto en una biblioteca gnóstica en Nag Hammadi. No obstante, este hecho no prueba cómo fue escrito sino cómo fue leído. En los códices de esta biblioteca se encontraron también otras colecciones de dichos no gnósticas, como las *Enseñanzas de Silvano* y las *Sentencias de Sexto*, por no mencionar un fragmento de la *República* de Platón. Segundo, su trayectoria continuó hasta el *Libro de Tomás, el Atleta* y los *Hechos de Tomás*. Este hecho prueba hacia dónde fue, pero no de dónde vino. Tercero, el *Evangelio de Tomás* ciertamente carece de la teología completa del gnosticismo más tardío. Acusa, como dice Davies, «la falta del dualismo maniqueo o marcionita, la ausencia de cualquier mitología de la caída de Sofía o del ascenso o descenso de Cristo a través de ámbitos hostiles poblados por arcontes enemigos» o gobernantes espirituales (1983:146). Naturalmente, Patterson está de acuerdo con esta valoración: «Tomás no es un evangelio gnóstico plenamente desarrollado» (1993a:227). Su descripción final y bastante cuidadosa es ésta: «Lo que tenemos en Tomás es un libro que se encuentra entre la colección sapiencial, por una parte, y el diálogo de revelación gnóstico, en el que el Redentor revela a sus seguidores palabras secretas de conocimiento (gnosis), por otra. Ayuda, por tanto, a documentar ese punto muy importante, aún oscuro, de la modulación entre la sabiduría judía (y otras tradiciones del Oriente Próximo que emplean el mito del redentor que desciende/asciende) y el gnosticismo» (1993a:227).

Lo que tenemos que hacer no es continuar un debate improductivo entre gnóstico *versus* no gnóstico, sino ver si es posible describir la teología del *Evangelio de Tomás* de tal modo que más tarde vaya en una de las dos direcciones. Y aquí surge entre Davies y Patterson una segunda y más profunda discrepancia sobre la teoría o la práctica. Su consideración puede ayudar a resolver este primer desacuerdo sobre el carácter gnóstico o no gnóstico del texto.

Teórico o práctico

La cuestión es si el *Evangelio de Tomás* defendía una renuncia puramente interior a los bienes materiales e intereses mundanos, pero permitió o presumió su pleno uso exterior (acompañado, naturalmente, por el desprendimiento espiri

tual) o si exigía acciones sociales específicas, como el ascetismo y el celibato. ¿Fue el retorno a una etapa anterior a la división en el alba de la creación realizado precisamente por el ascetismo célibe?

Davies piensa que «el grado hasta el que esta renuncia puede gobernar el comportamiento social es discutible. "Si no ayunáis del mundo, no encontraréis el reino" (dicho 27) aboga probablemente por evitar la perspectiva corriente sobre el mundo en favor de la perspectiva preferida. Si el ayuno forma parte de esta variedad intelectual, significa que no cabe adoptar dos perspectivas contradictorias simultáneamente. En otras palabras, no se puede entender que el mundo es el reino y, al mismo tiempo, que no es el reino. Como el ayuno de comida se desaprueba dos veces (dichos 14, 104) y no se recomienda ninguna praxis ascética, el ayuno del mundo *no* debe ser considerado ascetismo» (1992:673). Discrepo. La razón por la que el ayuno temporal en un día u otro es negado en el *Evangelio de Tomas*, junto con el resto de la piedad común, está en que no es en modo alguno radicalmente suficiente. No se ayuna temporalmente de pan; se ayuna permanentemente del mundo. Por tanto, mi hipótesis de trabajo es que la renuncia al mundo en el *Evangelio de Tomas* implicaba una praxis muy específica, a saber, el ascetismo célibe. Se puede seguir debatiendo si todos los cristianos seguidores de Tomás *observaron* este rigor o si había, como es común en las religiones que niegan el mundo, una diferenciación entre la minoría de los perfectos y elegidos (la elite espiritual que aceptaba la plena renuncia exterior) y la mayoría de los creyentes comunes (que aceptaban, en el mejor de los casos, un desprendimiento interior). En cualquier caso, en este punto Patterson es mucho más convincente que Davies.

Patterson propone al comienzo de su libro que «el carácter [*ethos*] dominante entre los cristianos seguidores de Tomás fue una suerte de radicalismo social que incluía (aunque no principalmente) la vida sin techo, la pobreza voluntaria, la mendicidad, el rechazo de la familia y la piedad local, y la crítica a los poderes políticos establecidos» (1993a:4). Repite esta tesis en la conclusión del libro: [En el *Evangelio de Tomas*] el rechazo de la escatología apocalíptica en favor de la noción de que el reino puede ser actualizado aquí y ahora se compadece bien con el radicalismo social de este movimiento. El radicalismo social es el intento de vivir de una realidad alternativa, de un dominio alternativo. Como tal, es la praxis de una visión teológica» (1993a:214). Es práctico, no sólo teórico; físico, no sólo mental; material, no sólo intelectual. Es del cuerpo y no sólo de la mente. Toca la sociedad, no sólo como una idea sino como una acción.

Además, para Patterson, «ésta no es una escatología realizada, sino una escatología *actualizada*. Si el reino debe, de alguna manera, existir, corresponde al cristianismo de Tomás hacer que exista, ser la levadura (Tomás 96), brillar en el mundo (Tomás 24), capacitar a las personas para ver el reino que está completamente "difundido sobre la tierra" (Tomás 113). De esta manera el reino está presente, es real. Hay que atenderlo, para que no se escape (Tomás 97); hay que

mantenerlo en forma, practicarlo bien (Tomás 98)» (1993a:210). En este sentido quizás el mejor término sea escatología *realizable* o *actualizable* en vez de escatología *realizada* o *actualizada*. Es algo potencial y posible, no sólo real y consumado. Términos como «radicalismo social» de Patterson para el *Evangelio de Tomas* y «sabiduría radical» de Kloppenborg para el *Evangelio Q* ayudan a dar cuerpo a lo que Koster llamó la «escatología realizada» de estos dos textos. Con todo, es aún más importante el hecho de que indican que la escatología era realizada o realizable no sólo en las *palabras* sino también en los *hechos* de Jesús y sus compañeros. Era actualizada o actualizable no sólo en las *ideas* sino en las *vidas* de Jesús y sus compañeros. Era una escatología presente en la sabiduría del radicalismo social. Estoy completamente de acuerdo con Patterson frente a Davies en que la teología del *Evangelio de Tomas* tuvo consecuencias sociales públicas.

Por otro lado, el radicalismo social del *Evangelio de Tomás* incluía el ascetismo célibe. «Si la escatología», como continúa Patterson, «es un desafío mitológico al mundo tal como existe, la expresión mitológica de esperanza en algo mejor, el ascetismo representa un desafío real y presente para el mundo. Pone en cuestión los caminos del mundo, sus patrones, sus metas, su noción de lo que es significativo en la vida. El radicalismo social del cristianismo de Tomás, como una forma de ascetismo, tiene precisamente este efecto» (1993a:211).

Por último, es perfectamente posible deducir el ascetismo célibe del tipo de especulaciones judías sobre el papel de la sabiduría en Génesis 1-3, antes mencionado. Es posible afirmar que el ascetismo célibe era un imperativo escondido en esos textos y que implicaba la sabiduría esotérica o secreta. Pero el *Evangelio de Tomas* trata de encontrar esa sabiduría oculta no sólo en Génesis 1-3 sino en las palabras de Jesús, para que éstas se conviertan en una fuente de sabiduría oculta. En otras palabras, para el *Evangelio de Tomas*, la negación del mundo ascética es también esotérica, secreta, oculta. El texto pide, en sus primeras palabras, que se entiendan «los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Dídimo Judas Tomás», porque, como dijo Jesús: «El que encuentra la interpretación de estos dichos no gustará la muerte» (dicho 1). En este punto es necesario distinguir la escatología ascética *esoterica* de la escatología ascética *ordinaria*. En esta última teología se abandona el mundo porque es demasiado tentador o causa de distracción. Esta escatología ascética puede apelar al sentido común o incluso a la teoría de la elección racional. Puede argumentar que es obviamente más razonable pasar esta corta vida en total y exclusiva preparación para la vida eterna próxima. En esta teología no se exige ninguna interpretación oculta o esotérica. Pero el *Evangelio de Tomas* es escatología ascética esotérica, una negacion del mundo basada en una sabiduría secreta que exige el celibato como retorno al estado indiviso del Ser Andrógino Primordial.

Algunos pensamientos como resumen. El debate sobre el estatus gnóstico *versus* no gnóstico del *Evangelio de Tomas* es improductivo. Como ha demostrado Davies de una manera bastante adecuada, este evangelio puede ser comprendido

por completo dentro de la especulación judía sobre creación, sabiduría y Génesis 1-3 –y se podría entender así aunque el gnosticismo nunca hubiera existido–. Por otro lado, ya que el gnosticismo existió, es difícil no ver en el *Evangelio de Tomás* lo que Patterson llamó «gnosticismo rudimentario», aun admitiendo que «la extensión de [su] carácter gnosticista no es aún completamente conocida» y que «no es un evangelio gnóstico plenamente desarrollado» (1993a:218, 133, 226). De hecho, es precisamente un texto limítrofe que pudo ser empujado hacia el gnosticismo o apartado de él. Fue, según el desarrollo de la historia, empujado más en la primera dirección. Con todo, para mí es mucho más útil definirlo con términos que especifican, de un modo más estricto que *gnóstico* o *no gnóstico*, su forma específica de negación del mundo. Es, como ya he indicado, *escatología ascética esotérica*, y es la presencia o ausencia de esta teología la que determinará, en la exposición siguiente, cuándo los textos de la Tradición de los dichos comunes han sido revisados (o no) dentro del *Evangelio de Tomás*.

CAPÍTULO 16

ESCATOLOGÍA ÉTICA

> «Se presenta ante nosotros como un desconocido sin nombre, como en otro tiempo, a orillas del lago, se presentara ante los que no lo conocían. Nos dice entonces las mismas palabras que a ellos: "¡Sígueme!", y nos pone a realizar las tareas que debe llevar a cabo en estos tiempos nuestros. Él es quien manda, y a quienes le obedezcan, sean sabios o gente sencilla, se les revelará en las penalidades, los conflictos, los sufrimientos que hayan de pasar en su compañía y, como si de un misterio inefable se tratara, su propia experiencia les enseñará Quién es Él».
>
> Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, p. 402
> [citado en Crossan 1996a:69]

Para recordar dónde estamos vamos a conectar la tipología cuádruple de Patterson para la redacción de la Tradición de los dichos comunes (analizada en el capítulo 14) con las dos teologías escatológicas del *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*. Ésta es ahora la estadística:

«Tipo 1: El 24% (9 unidades de un total de 37) está redactado en la dirección de la escatología ascética esotérica en el *Evangelio de Tomás*, pero no en la dirección de la escatología apocalíptica secundaria en el *Evangelio Q*.

Tipo 2: El 8% (3 unidades de un total de 37) está redactado en la dirección de la escatología apocalíptica secundaria en el *Evangelio Q*, pero no en la dirección de la escatología ascética esotérica en el *Evangelio de Tomás*.

Tipo 3: El 19% (7 unidades de un total de 37) está redactado en la dirección de la escatología ascética esotérica en el *Evangelio de Tomás* y también en la dirección de la escatología apocalíptica secundaria en el *Evangelio Q*.

Tipo 4: El 49% (18 unidades de un total de 37) no está redactado ni en la dirección de la escatología ascética esotérica en el *Evangelio de Tomás* ni en la dirección de la escatología apocalíptica secundaria en el *Evangelio Q*».

Estos datos imponen la cuestión ya planteada por Patterson: «Si Q y *Tomás* se encuentran en trayectorias divergentes, cada una basada en una tradición sapiencial primitiva –pero alejándose de ella–, ¿qué se puede decir sobre esta tradición primitiva propiamente dicha?» (1993b:194).

Negativamente, ya sabemos lo que esta «tradición primitiva» *no* es. No es ni escatología ascética esotérica ni escatología apocalíptica secundaria. Entonces, positivamente, ¿qué *es*? Ésta es mi pregunta primordial en este capítulo: ¿qué ideología, teología o escatología está presente en la Tradición de los dichos comunes? Como respuesta, identifico lo que llamo *escatología ética*, una doctrina cuya presencia en la Tradición de los dichos comunes demostraré en la séptima parte. Pero antes, en este capítulo conclusivo de la sexta parte, quiero introducir este tercer tipo de escatología y reflexionar sobre él.

He escogido muy a propósito tanto el epígrafe anterior como el siguiente, de Albert Schweitzer (1875-1965), que en 1906 publicó una crítica de la investigación anterior sobre el Jesús histórico (publicada de nuevo en 1969) y la declaró totalmente imperfecta porque se había negado a afrontar la visión escatológica de Jesús. Empiezo con Schweitzer porque señala vigorosamente las dos dificultades para entender esta escatología. Primero, él mismo identifica los términos *apocalíptica* y *escatología*, y lo hace sin ningún análisis explícito. (Por lo general usa el término *escatología*, pero de tal modo que significa *apocalíptica*.) En realidad, la confusión terminológica y hasta lógica vista en el capítulo 15 –confusión omnipresente en el debate contemporáneo sobre escatología y apocalipticismo– tiene su origen en no pequeña medida en el propio Schweitzer. Segundo, aunque describe a Jesús como un escatólogo apocalíptico mal orientado, sigue pensando que es perfectamente posible seguir a Jesús; de hecho, considera que los cristianos están obligados a hacerlo. El epígrafe anterior cita las últimas líneas de su influyente obra clásica de 1906. Pero sus palabras ¿son sólo sentimentalismo culminante, perorata romántica, Renan en alemán? Pues ésta es la cuestión que suscitan: ¿qué tipo de escatología es a la vez imprecisa e imperativa, mal orientada y obligatoria, errónea y correcta al mismo tiempo?

Fuera de Europa

> «La gente temía que admitir las afirmaciones escatológicas supusiera borrar el significado de sus palabras para nuestra época. Y de ahí el afán febril por descubrir en ellas algún elemento que pudiera considerarse no condicionado *por la escatología* ... Pero en realidad, lo que de eterno tienen las palabras de Jesús se debe al hecho de que se basan en una cosmovisión *escatológica*, y que constituyen la expresión de una mentalidad para la cual el mundo contemporáneo, con sus circunstancias históricas y sociales, ha dejado de existir hace mucho ... Debido a que está tan preocupada por lo general, lo universal, la teología moderna está decidida a encontrar su ética *de aceptación del mundo* en la enseñanza de Jesús. Aquí es donde radica su debilidad. El mundo se *afirma* a sí mismo automáticamente; el espíritu moderno no puede sino *afirmarlo*. Pero ¿por qué abolir por esta razón el conflicto entre la vida moderna, con el espíritu de *afirmación del mundo* que la inspira como un todo, y el espíritu de *negación del mundo* de Jesús? ¿Por qué no dar al espíritu del hombre individual la tarea que le ha sido encargada, a saber, la de abrirse paso a través de la *negación*

del mundo que supone Jesús, la de discutir con él a cada paso el valor de los bienes materiales e intelectuales, conflicto que no admite tregua? ... Ahora bien, esta *afirmacion* general del mundo, si se quiere que sea cristiana, tiene que ser cristianizada y transfigurada, en el espíritu individual, por el *rechazo* personal del mundo que se predica en los dichos de Jesús».

Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, p 402
[citado parcialmente en Crossan (2000·454)]

Las palabras escritas en cursiva en este epígrafe son fundamentales para mi argumento. En el primer parrafo Schweitzer establece una dicotomía entre el mensaje escatológico de Jesús y los modernos que se niegan a aceptarlo como tal. Pero el párrafo siguiente cambia esa dicotomía por otra establecida entre el mensaje jesuano de negación del mundo y la interpretación de afirmación del mundo por parte de los investigadores modernos. Schweitzer reitera esta disyuncion varias veces en el citado párrafo. Por una parte, está «la etica de aceptación del mundo el espíritu de afirmación del mundo ... la afirmación general del mundo» de los modernos. Por otra, está «el espíritu de negación del mundo ... la negación del mundo ... el rechazo personal del mundo» de Jesús. Para Schweitzer, pues, *escatologia* y *negacion del mundo* son sinónimos.

No obstante, Schweitzer introduce también el término *apocaliptica* en este debate. Por un lado, emplea *escatologia* y *apocaliptica* para decir la misma cosa y, en paginas subsiguientes, se refiere, primero, a «la escatologia del tiempo de Jesús» (1969:368) y, después, al «movimiento apocalíptico del tiempo de Jesús» (1969:370). Por otro lado, en medio, distingue entre «dos escatologias» –una profetica, con Elías como héroe, y otra apocalíptica, con Daniel como héroe–. Las diferencia afirmando que la escatología apocaliptica es creada por «acontecimientos exteriores», mientras que la escatología profética es creada por «grandes personalidades» (1969:369-370), una distinción cuyo romanticismo probablemente no resistiría un análisis minucioso. Pero, si dejamos a un lado esta explicación, ahora tenemos: (1) *escatologia* usada como género que tiene al menos dos especies (*apocaliptica* y *profetica*) y (2) *escatologia* usada como sinónimo de una de estas especies. En mi opinión, ésta es la raíz de nuestro problema de definición. No podemos mantener las dos opciones, no podemos, bajo cualquier definición, mantener que *apocaliptica* es igual a *escatologia apocaliptica* y es igual a *escatologia*. Cuando intentamos hacerlo, privilegiamos una especie considerandola igual a su género.

Schweitzer reconstruyó un Jesús que estaba bastante equivocado con respecto al fin inminente del mundo y bastante confundido en su intento de forzar la mano de Dios yendo deliberadamente al encuentro del martirio en Jerusalén. He aquí su justamente famosa descripcion de ese engaño: «Reina un silencio absoluto Aparece el Bautista y exclama: "Arrepentíos porque el reino de los cielos está cerca" Poco despues llega Jesús y, consciente de que es el Hijo del hombre que ha de venir, coge en sus manos el timon del mundo para que efectue esa ultima

vuelta que pondrá fin a toda la historia vulgar. Mas como no obedece a su mandato, Él mismo se lanza al mundo. Éste entonces, por fin, se pone a girar, y en una de esas vueltas Lo aplasta. En vez de producir las condiciones escatológicas que esperaba, las ha destruido. La rueda sigue girando, y el cuerpo mutilado de aquel Hombre inmensamente grande, lo bastante fuerte para considerarse a sí mismo soberano espiritual de la humanidad y para obligar a la historia a plegarse a sus propósitos, sigue colgado de ella. Ésa es su victoria y ése es su reino» (1969:370-371 [citado en Crossan 1996a:67]).

Todo esto es suficientemente claro, pero, tras sostener que Jesús estaba completamente equivocado en su misión y mensaje, Schweitzer no respondió abandonando la Iglesia cristiana, sino marchándose de la Europa imperial. Y, según sus palabras, sus amigos reaccionaron de esta manera: «Lo que mis amigos encontraban menos razonable en mi proyecto era que, en lugar de marcharme a África como misionero, quisiera ir como médico, es decir, que a los treinta años me impusiera largos y laboriosos estudios ... Quería ser médico para poder trabajar sin hablar. Durante muchos años había pasado el tiempo hablando. Había ejercido con entusiasmo mi cargo de profesor de teología y de predicador. Sin embargo, esta nueva actividad consistía en no hablar ya de la religión del amor, sino en practicarla» (1966:73).

Naturalmente, la ironía está en que no fue aceptado como *misionero*. Y a duras penas fue aceptado como *médico*, debido a su crítica histórica del Nuevo Testamento. Hacía poco que el Comité de la Sociedad de las Misiones de París había rehusado los servicios de un pastor que quería marchar a las misiones, «porque sus convicciones históricas no le permitían afirmar sin reservas que el cuarto Evangelio fuera verdaderamente obra del apóstol Juan». Cuando Schweitzer fue invitado a presentarse ante el mismo comité para que examinaran su ortodoxia, él se negó, haciendo resaltar que Jesús, al llamar a sus discípulos, no hizo semejante examen y lo único que les había pedido fue «que lo siguieran». Como solución intermedia, Schweitzer les propuso «ir a visitar personalmente» a cada uno los miembros del comité para que le plantearan cuestiones teológicas sobre esa base. Finalmente lo aceptaron, pero con dos condiciones: no podía «trastornar a los misioneros con mi ciencia teológica ni a los nativos con mi predicación» (1966:87-88).

Éste era Schweitzer en 1913. Permítame, con todo, retrotraerme a un punto anterior de su autobiografía, pues hacía ya mucho tiempo que él meditaba en la idea de ir a África: «Se remontaba a mi época de estudiante. Me resultaba inconcebible poder llevar una vida cómoda mientras tanta gente a mi alrededor luchaba contra el desasosiego y la enfermedad. Ya en la escuela me sentí descorazonado al descubrir el triste ambiente familiar de algunos camaradas míos comparándolo con la vida casi ideal en nuestro hogar de Günsbach ... Pensaba sin cesar en aquellos que, por motivos de salud o por causas materiales, se veían privados

de hacerlo. En 1896, durante las vacaciones de Pentecostés, en Günsbach, una mañana soleada de verano me desperté súbitamente con la idea de que no podía aceptar mi bienestar como cosa natural sino que debía ofrecer algo a cambio ... Llegué a la conclusión de que tenía derecho a dedicarme al arte y a la ciencia hasta los treinta años, y que luego debería consagrarme exclusivamente al servicio de la humanidad. Muy a menudo me había preguntado sobre lo que significaba para mí la frase de Jesús: "Aquel que quiera ganar su vida la perderá; pero aquel que pierda su vida por mí y por el Evangelio, la conservará". Entonces descubrí su verdadero significado. Al bienestar exterior se unía la alegría interior» (1966:65-66). Al principio sólo se le ocurrió «una tarea a realizar en Europa», y aquí trabajó durante cierto tiempo, en la educación de «niños abandonados o maltratados» y ayudando a «ancianos vagabundos y prisioneros liberados» (1966:66). Este trabajo social, que él realizó junto con la investigación académica, no sorprendió a nadie. Lo que a sus amigos les pareció un tanto escandaloso, como él mismo admitió, fue el cambio de la investigación teológica por el estudio de la medicina y Europa por África.

La vida de Schweitzer nos advierte que su escatología apocalíptica puede no ser tan simple como pensamos. En una de las citas anteriores resumió el mensaje de Jesús, que anuncia la llegada del reino de Dios, como «esa última vuelta que pondrá fin a toda la historia vulgar» (1969:370). Considero que eso significa el fin del universo espacio-temporal. Después de esta consumación sólo se podría imaginar una especie de cielo o infierno. Esa visión no podría proclamar ninguna forma de vida en esta tierra, ni siquiera ideal o utópica. Si entiendo correctamente al Jesús de Schweitzer, tenemos no el cielo en la tierra sino la tierra en el cielo. Pero Schweitzer, después de describir la visión de Jesús como totalmente errónea, nos ofreció el primer epígrafe citado, la famosa conclusión de su libro acerca de la investigación sobre el Jesús histórico.

Con todo, esas palabras son *sólo* palabras –palabras vigorosas y bellas, sin duda alguna, pero nada más que un *crescendo* magnífico para un libro magnífico–. Pero también sabemos lo que Schweitzer intentó hacer durante una década antes de escribir esas palabras –lo que terminó finalmente *haciendo*–. No abandonó el cristianismo porque Jesús estuviera equivocado; abandonó Europa porque Jesús estaba en lo cierto. Y, por si acaso lo interpretamos mal, nos recuerda en su autobiografía que abandonó Günsbach «el día de Viernes santo de 1913» (1966:105). Fue a Lambaréné, en el interior de la costa atlántica y al sur del Ecuador, a la orilla del río Ogooué, en lo que a la sazón era la colonia francesa del Gabón. Él y Helen Bresslau, con quien había contraído matrimonio en 1912, sufragaron los gastos para evitar cualquier coste financiero a la Sociedad de las Misiones de París. Pero tenían que conseguir los fondos necesarios en alguna parte, y para ello realizaron «una serie de visitas petitorias entre mis conocidos», durante las cuales llegó a notar «un cambio en el tono con que había sido recibido al explicar que no iba de visita sino para hacer una petición» (1966:86).

A juzgar por la consagración de Schweitzer al servicio, la desafiante «negación del mundo» de Jesús era profundamente correcta, aunque su expresión apo-

calíptica o escatológica estuviera mal orientada e incluso fuera ilusoria. Esa negación del mundo exigió a Schweitzer una respuesta muy precisa. Cuando sus amigos le preguntaron por qué no decidió ser *misionero* en África o médico en *Europa* –en otras palabras, por qué, específicamente, un *medico* en *Africa*–, explicó que era todo muy personal e individual. No era político o social. Con todo, en la base, tenía que ver con ética y justicia, con la intuición de que la desigualdad humana no puede ser simplemente ignorada o aceptada.

Estoy teniendo mucho cuidado para no hacer de Schweitzer un teólogo de la liberación adelantado a su tiempo. Él no dijo que la avaricia europea había creado la miseria africana. No suscitó cuestiones económicas, políticas o sociales. No actuó en protesta radical contra el imperialismo europeo (al que, cuando él partió hacia África, le quedaban seis meses más de vida antes de hacer recaer sobre sí mismo horrores tan insufribles como cualesquiera de los que antes había infligido a sus colonias.) No dijo que se apartaba de los males coloniales creados por su país y su continente y que, en protesta contra ellos, partía para curar las heridas que ellos habían causado. Lo que envió a los Schweitzers a Africa no fue la escatología apocalíptica, aunque en 1913 el mundo europeo avanzaba dando traspiés hacia Armagedón. Lo que los envió allí no fue la escatología ascética, aunque sus vidas en Africa fueron probablemente más duras que las de muchos monasterios. Necesito otro término para describirlo y el mejor que puedo encontrar es *escatologia etica*. Repito que esta escatología es, por así decir, un fin del propio mundo personal e individual, pero su lógica, lo supiera Schweitzer o no, apuntaba más allá de sí mismo. Él sabía que apuntaba de vuelta a Jesús, pero no dijo que apuntaba hacia la resistencia contra la maldad sistémica en los caminos políticos y económicos (no sólo en los personales e individuales).

Schweitzer podría haber dicho que Jesús estaba totalmente en lo cierto y completamente equivocado con respecto a la escatología. Schweitzer, diría yo, estaba totalmente en lo cierto y completamente equivocado con respecto a Jesús. Pero, en ambos casos, lo cierto fue determinante y lo equivocado fue irrelevante. Schweitzer tituló su autobiografía *De mi vida y mi pensamiento*, y este orden es significativo. ¿Entendió Schweitzer al Jesús histórico correcta o erróneamente? En su pensamiento lo entendió equivocadamente, pero en su vida lo entendio correctamente. Y por ello, de la manera más apropiada, no recibió el premio Nobel de literatura, sino el de la paz.

Radicalismo itinerante

> «Un *radicalismo etico* hace de las palabras de Jesús algo absolutamente inservible para regular el comportamiento diario. Y tanto más agudamente se plantea, entonces, el problema: ¿quién ha transmitido oralmente semejantes palabras durante treinta años o más?, ¿quién las ha tomado en serio?, ¿quién ha podido tomarlas en serio? ... La tradición de dichos se caracteriza por un *radicalismo etico*, que aparece con la mayor

claridad en la renuncia al domicilio, a la familia y a las posesiones. A partir de las instrucciones referentes a eso, se nos permite inferir, por el procedimiento analítico, un estilo de vida característico de los transmisores de los textos. ... Ahora podemos formular nuestra tesis: el *radicalismo etico* de la tradición de dichos es un radicalismo itinerante ... Sólo en ese contexto pueden ser transmitidas las instrucciones éticas correspondientes conservando su credibilidad ... Únicamente carismáticos vagabundos podían hacer tal cosa».

Gerd Theissen, *Estudios de sociologia del cristianismo primitivo*, pp 16, 17, 20

Las palabras que he escrito en cursiva en este epígrafe indican por qué escogí el término *escatología etica* para la perspectiva encontrada en la Tradición de los dichos comunes. Esta nueva etiqueta combina, por así decir, la «escatología» de «negación del mundo» de Schweitzer con el «radicalismo ético» de Theissen. Ahora bien, para que no piense que estoy inventado una teología única para un Jesús único, permítame asegurar que encuentro la escatología ética en la resistencia no violenta al mal estructural representada por personas tan diferentes como el jainista Mahatma Gandhi, la católica Dorothy Day y el protestante Martin Luther King, Jr. Si un número suficiente de personas vivieran como *ellos* vivieron –en protesta no violenta contra el mal sistémico, contra la normalidad de la discriminación, la explotación y la opresión de este mundo–, el resultado sería un nuevo mundo que difícilmente podríamos imaginar. Esto es escatología –posiblemente el único tipo real disponible para nosotros.

Pero, sea lo que fuere, volvamos a Theissen. Aunque adapto su lenguaje, mi *escatologia etica* es en parte diferente de su *radicalismo etico*. Con todo, desde el principio subrayo el gran respeto que siento hacia su obra fundacional sobre este tema y mi profunda gratitud por su aportación.

Cuando Theissen introdujo este tema hace casi veinticinco años, examinó el cristianismo más primitivo en el país judío empleando expresiones traducidas como «radicalismo itinerante», «radicalismo ético», «carismáticos ambulantes» y «mendicidad carismática». Después prestó atención a las semejanzas entre estos predicadores itinerantes y los misioneros cínicos de los dos primeros siglos (1985:13-40). Pero también hizo hincapié en las comunidades locales que apoyaban a aquellos itinerantes y dedicó un capítulo de su *Sociologia del movimiento de Jesus: el nacimiento del cristianismo primitivo* a los «carismáticos ambulantes» y otro a los «simpatizantes en las comunidades locales». En este libro observó que «entre los carismáticos ambulantes y las comunidades locales regía una relación complementaria: los carismáticos ambulantes eran las autoridades espirituales decisivas en las comunidades locales; a su vez, las comunidades locales eran la base social y material imprescindible de los carismáticos ambulantes ... Es imposible entender el movimiento de Jesús y la tradición sinóptica exclusivamente a partir de los carismáticos ambulantes. Junto a ellos había también "comunidades locales", grupos sedentarios de simpatizantes» (1979:13, 20).

Richard Horsley critica el análisis de Theissen en varios puntos importantes. Primero, piensa que su base sociológica es demasiado conservadora para abordar adecuadamente la crítica radical de la sociedad que brota del programa de Jesús. «Lo que en las tradiciones evangélicas parece plantear un desafío radical a los grupos gobernantes de la sociedad se transforma, por medio de la sociología funcionalista, en un movimiento que, supuestamente, lucha para controlar el conflicto y mantener el sistema social» (1989:39). Una sociología que enfatiza el conflicto y la resistencia habría resultado para Theissen más útil que una sociología que subraya la armonía funcional y el equilibrio estructural.

Segundo, a pesar de que usa la palabra *complementariedad* para describir la relación entre itinerantes y sedentarios, entre carismáticos ambulantes y simpatizantes locales, parece que Theissen privilegia regularmente a estos carismáticos itinerantes como personas de algún modo más importantes, más significativas e incluso más cristianas. Y con todo, como observa Horsley, hay dichos que «establecen normas sobre la manera en que los predicadores y sanadores itinerantes deben obtener apoyo de las comunidades locales. De este modo proporcionan una suerte de división elemental del trabajo dentro del naciente movimiento de Jesús. Resulta claro que en las fuentes no hay justificación para el escrito de Theissen ... como si el movimiento de Jesús consistiera primariamente en carismáticos itinerantes. Así mismo, los testimonios no confirman la tesis de Theissen según la cual los carismáticos itinerantes son la clave para la comprensión del movimiento de Jesús» (1989:50). Esto es a todas luces correcto. Cuando Jesús dice a las gentes que hagan lo mismo que él hace, en dichos centrales que estudiaremos más adelante –por ejemplo, el *Evangelio Q* en Lucas 10,4-11 o Marcos 6,7-13–, hay una interacción de comer y sanar, de itinerantes y sedentarios, de indigentes y pobres.

Tercero, con respecto a los últimos dichos mencionados, Horsley sostiene que «la "misión" parece, así, tener más que ver con la revitalización de la vida de la comunidad local que con un nuevo "modo de vida" itinerante como un objeto en sí. La clave parece ser el propósito y el patrón de la itinerancia como realidad centrada en la renovación social, no en el estilo de vida individual de autosuficiencia e independencia» (1989:117). También esto es muy correcto y más adelante consideraré de qué manera precisa esa «revitalización de la vida de la comunidad local» actúa realmente en la dialéctica entre itinerante y sedentario.

Por último, en relación con los paralelos de Theissen entre el movimiento del reino de Dios y el movimiento cínico, Horsley afirma que «mientras los cínicos vivían sin casa ni posesiones como "modo de vida" intencional, los enviados de Jesús dejaban casa, bienes y familia *temporalmente* como hecho inevitable, pero más circunstancial, y exigido por su misión» (1989:117, la cursiva es mía). Esto, en mi opinión, sólo es cierto a medias. Hay, como veremos más adelante, una clara diferencia entre la vestimenta simbólica de los itinerantes cínicos y la de los itinerantes del reino. Para los primeros llevar alforja y bastón era señal de autosuficiencia personal. Para los segundos *no* llevar alforja y bastón era señal de dependencia de la comunidad. Hasta aquí todo está bien. Pero todos esos dichos

extremos y terribles sobre la casa, la familia y los bienes, ¿significan sólo partidas *temporales* y abandonos *provisionales*? Esto requiere una crítica mucho más elocuente y una explicacion mucho mejor de lo que realmente estaba en juego.

Aproximadamente una década antes de Horsley, Wolfgang Stegemann había criticado la propuesta de la itinerancia de Theissen en una cuestión aún más fundamental. ¿Dejaron esos itinerantes casa, familia y bienes voluntariamente ante la llamada de Jesús o ya los habían perdido? ¿*Exigía* Jesús el abandono de los bienes o lo *presuponía*? «El concepto de "normas éticas" (o "radicalismo ético") supone que aquí están en cuestión las *renuncias voluntarias* ... La "falta de posesiones" significa para Theissen la "renuncia a las posesiones" y no sólo la situación del pobre que no tiene nada. El abandono de la familia ... no es el resultado de alguna coacción social sino una consecuencia "ética" de la llamada al seguimiento. Por esta razón Theissen compara justamente a los primeros carismáticos itinerantes cristianos con los filósofos cínicos itinerantes. Estos dos movimientos, tal como Theissen los ve, no hicieron de la necesidad social (mendicidad) una virtud ética, sino que tomaron la mendicidad real como el modelo de su conducta desviada» (155).

Esto impone la cuestión fundamental: esta itinerancia ¿era originalmente voluntaria? ¿Empezó como una forma de renuncia libremente escogida? En otras palabras, ¿era ascetismo? Stegemann sugiere una interpretación alternativa, que es mejor que el abandono *voluntario* de la vida normal según Theissen o el abandono *temporal* de la vida normal según Horsley. «Los primeros seguidores de Jesús, como su maestro, salieron de entre los pobres y hambrientos, no como resultado de una renuncia a los bienes sino porque, de hecho, no poseían nada» (166). Sugiere que a los acomodados exegetas modernos les puede resultar difícil aceptarlo, porque la crítica es entonces «expresada no por héroes de renuncia éticamente motivados, sino por personajes que probablemente carecían de todo atractivo» (166). No obstante, para ser exactos hay que recordar que el propio Theissen mencionó (pero no enfatizó) ese mismo punto, no en su ensayo original de 1974, sino en un artículo escrito en 1977: «Lo más seguro es que la mayor parte de los desarraigados sociales procedía de las capas sociales medias. Fueron menos los nacidos en pobreza que los empobrecidos los que se propusieron ganar la vida al margen del estilo de vida normal o incluso buscar decididamente unos caminos nuevos de renovación de la sociedad» (1985:73). Aunque el término «capas sociales medias» puede ser inexacto para las realidades del siglo I, la distinción entre «empobrecidos» y «nacidos en pobreza» es decisiva para comprender a Jesús y a sus primeros compañeros.

Acepto, por tanto, la propuesta de Theissen y el énfasis de Stegemann en que el movimiento del reino de Dios empezó haciendo «de la necesidad social una virtud ética», es decir, negándose a aceptar la injusticia que experimentaban como normal y aceptable para Dios. Aquellos primeros itinerantes eran, como el propio Jesús, principalmente propietarios, arrendatarios o aparceros campesinos desposeídos. No se les invitó a abandonarlo todo, sino a aceptar la pérdida de todo como

juicio no de ellos sino del sistema que les había desposeído. Era ético aceptar el abandono de ese sistema y dejar de participar en su normalidad explotadora.

Esta comprensión se esclarecerá en el estudio de unidades individuales de la Tradición de los dichos comunes en el próximo capítulo. Pero antes de emprender este análisis, quiero examinar, a modo de conclusión, el apocalipticismo, el ascetismo y el eticismo como modos de escatología independientes entre sí pero que se pueden combinar de diversas maneras.

Apocalipticismo, ascetismo, eticismo

> «El conflicto sobre el ascetismo, y su triunfo final, no debe ser planteado como un debate sobre lo santo, o como una reacción contra el racionalismo y un auge de la superstición y la credulidad, sino en función de la naturaleza del poder en la sociedad. Por un lado está la estructura, la institución, la autoridad y las normas aceptadas; por otro, la inspiración, el individualismo, el liderazgo carismático y los valores alternativos. En la medida en que el último nexo fue concebido como antitético y destructor del primero, el asceta radical, que era el lugar de esos fenómenos, permanecía como sospechoso y enemigo del orden social predominante».
>
> James A. Francis, *Subversive Virtue*, p. 185

La escatología es radicalismo divino. Es negación fundamental de la normalidad del mundo actual basada en un mandato trascendental. En la tradición que nos ocupa, este mandato trascendental era la voluntad o la ley del Dios de la alianza del judaísmo. Este Dios, como vimos en el capítulo 12, era el Dios del derecho y la justicia para toda la tierra, un Dios que estaba de parte de los oprimidos contra el opresor, un Dios que se oponía al mal sistémico no por ser sistémico sino porque era un mal. En esta tradición el reino de Dios fue siempre un desafío escatológico. Se alzó contra el reino de la injusticia y socavó, en visión y programa, su inevitabilidad aparente.

La primera indicación de que la Tradición de los dichos comunes era escatológica es que, como el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás* después de ella, habla repetidamente del reino de Dios. He aquí los testimonios en una estadística resumida (con los detalles dados en el Apéndice 6):

Evangelio de Tomás	17 veces en 132 dichos	13%
Evangelio Q	10 veces en 101 dichos	10%
Tradición de los dichos comunes	4 veces en 37 dichos	11%.

Éste es un porcentaje relativamente constante en las tres fuentes y muestra, por encima de todo, que el reino –sea de Dios, del Padre o de los cielos– estaba sólidamente establecido en la tradición a partir del testimonio más primitivo que

tenemos. (Digamos de paso que «de Dios», «del Padre» o «de los cielos» indican la misma realidad.) La escatología del reino no surgió en el *Evangelio Q* ni el *Evangelio de Tomas*. Estaba ya presente en la Tradición de los dichos comunes. En otras palabras, estamos tratando con tres escatologías divergentes del reino de Dios.

Distincion y combinacion

La *escatologia apocaliptica* (o *apocalipticismo*) niega este mundo anunciando que en el futuro, y ordinariamente en el futuro inminente, Dios actuará para restaurar la justicia en un mundo injusto. Que el resultado sea la tierra en el cielo o el cielo en la tierra es algo que puede seguir estando bastante indeterminado y abierto. Pero también puede seguir estando bastante indeterminada y abierta la cuestión acerca de si el universo espacio-temporal de la experiencia ordinaria continuará o no. Ahora bien, hay dos aspectos que no son discutibles cuando se trata del apocalipticismo. Un aspecto es que el acontecimiento primario es un acto de intervención de Dios. Los actores humanos pueden ser ciertamente importantes en la *preparacion*, por sus sufrimientos, en la *iniciacion*, por sus actividades simbólicas, e incluso en la *cooperacion*, por su acción militar bajo control angélico o divino. Todos estos detalles humanos pueden ser objetos de debate. Pero lo que no es discutible es que algún acto de intervención del sobrecogedor poder divino es imaginado e invocado. Dicho simple y llanamente, esperamos a Dios.

El otro aspecto indiscutible es la ausencia total del mal y la injusticia una vez que haya tenido lugar la consumación apocalíptica: no habrá una injusticia más bondadosa o más amable, sino un mundo perfectamente justo. En el mundo postapocalíptico no habrá mal ni malhechores. Podemos imaginar una revelación apocalíptica de Dios tal que, a partir de entonces, todos los seres humanos vivirán juntos, libre y voluntariamente, en justicia, paz y amor perfectos. Voluntariamente y sin restricciones. Después de todo, así es como ha explicado siempre la teología el libre albedrío humano en un cielo después de esta vida. Pero éste no es el escenario apocalíptico común para los injustos. Hay con demasiada frecuencia una transición de la justicia a la venganza, una venganza divina que tiene como consecuencia una matanza humana. Cuando se combinan estos dos aspectos, es casi inevitable que la escatología apocalíptica suponga un Dios violento que establece la justicia de la no violencia por medio de la injusticia de la violencia. Esto puede resultar comprensible en circunstancias humanas específicas. Esto puede resultar comprensible cuando se apela a un genocidio de *los* de arriba para impedir el genocidio de *nosotros*, los que estamos aquí abajo. Pero con demasiada frecuencia el apocalipticismo es percibido como una limpieza étnica divina –ya sea de paganos por judíos o de judíos por cristianos–, cuyo corazón genocida supone un Dios de venganza violento en vez de un Dios de justicia no violento.

La *escatologia ascetica* (o *ascetismo*) niega este mundo apartándose de la vida humana normal en lo que se refiere al alimento, el sexo, el lenguaje, el vestido o la ocupacion. Puede ser personal, como la de los eremitas o anacoretas, o comunitaria, como la de las monjas y los monjes. Se puede realizar en privado, de

manera que nadie más conozca su existencia, o en público, de modo que todos sepan de ella. Puede ser practicada en pequeñas cuevas en el vacío del desierto o vivida detrás de altos muros en medio de la ciudad. Debido a que implica el celibato, si un número suficiente de personas aceptara la visión ascética, este mundo humano llegaría cierta y definitivamente a su fin. La escatología ascética postula una vocación divina y, en efecto, exige un empoderamiento divino constante para que resulte humanamente tolerable. Yo mismo fui monje durante veinte años en una orden medieval católica romana y una de las normas era que, durante el primer año de noviciado, no había permiso para ir a casa ni siquiera si fallecía algún familiar. Hasta el funeral del padre o de la madre pertenecía «al mundo» y nosotros ya no pertenecíamos a él. Estábamos «fuera de este mundo». Esto acontecía en 1950 y la observancia era estricta. (En 1951, en un viaje de Irlanda a los Estados Unidos, fui embarcado en el primer camarote disponible, que resultó ser un pasaje de segunda clase en el *Queen Mary*. Esto también estaba fuera de este mundo.) Hay muchas explicaciones diferentes para la necesidad de la escatología ascética. El mundo sería estrictamente malo como producto de un Creador malo. Podría haberse vuelto malo debido a la injusticia humana. Podría ser bueno pero simplemente inferior a realidades superiores. El mundo material y el cuerpo físico serían considerados distracciones para la mente, el alma o el espíritu. Aunque las razones y las explicaciones varíen, incluso fundamentalmente, el estilo de vida del ascetismo célibe sigue siendo el mismo. La persona se aparta de la normalidad del mundo absteniéndose totalmente del sexo y la procreación y moderadamente de la comida o la bebida y de hablar o conversar.

La *escatología ética* (o *eticismo*) niega el mundo protestando activamente y resistiendo no violentamente contra un sistema considerado malo, injusto y violento. La cuestión no es que este grupo o aquel gobierno necesite algunos cambios o mejoras. La escatología ética se dirige a la *normal* situación mundana de discriminación y violencia, explotación y opresión, injusticia y falta de equidad. Examina el mal sistémico o estructural que nos rodea y envuelve a todos y, en nombre de Dios, se niega a cooperar o participar por más tiempo en ese proceso. En vez de ello, comienza por oponerse al mal sistémico sin sucumbir a su violencia. En el eticismo, a diferencia del apocalipticismo, Dios espera que actuemos. Y en el eticismo, en contraste con el apocalipticismo, Dios es un Dios no violento. El eticismo está presente allí donde la resistencia no violenta al mal estructural aparece en este mundo. Y el coraje para ello deriva de la unión con la no violencia trascendental. Estaba presente, por ejemplo, en los dos casos siguientes, sucedidos antes y después del ministerio de Jesús.

Judíos sin armas se reunieron ante el prefecto Pilato en el cuartel general romano de Cesarea, probablemente en el año 26 o en el 27 EC, para protestar porque había introducido en Jerusalén las imágenes imperiales de los estandartes militares. Después de cinco días de manifestación pacífica, Pilato convocó a sus tropas; pero, según Josefo en *La guerra de los judíos* 2,174, «los judíos, como si se hubiesen puesto de acuerdo, se echaron al suelo todos a la vez con el cuello inclinado y dijeron a gritos que estaban dispuestos a morir antes que no cumplir sus leyes». En otro incidente, judíos sin armas se reunieron ante el gobernador

Petronio, que planeaba, con un ejército de dos o tres legiones, erigir una estatua del emperador Calígula en el Templo de Jerusalén. Ante la posibilidad de que se produjera esta profanación inminente en el año 40 EC, una «gran muchedumbre» de hombres, mujeres y niños se enfrentó a Petronio en Tiberíades, en la Baja Galilea. Y le dijeron, también según narra Josefo en *La guerra de los judíos* 2,197, que si quería erigir la estatua primero tendría que «sacrificar a todo el pueblo judío, pues ellos estaban dispuestos a ser inmolados junto con sus hijos y sus mujeres». Ésta es la voz de la escatología ética.

Deduzco dos corolarios de esta comprensión de la escatología ética. Un primer corolario es que *no se debe separar nunca la muerte martirial de la vida de resistencia*. El martirio es un testimonio público en el que la autoridad oficial desencadena su pleno poder destructor sobre una conciencia individual. Pero es una necesidad lamentable, una inevitabilidad no deseada de resistencia consciente al mal sistémico. De otro modo, la resistencia misma está en connivencia con la violencia a la que se opone. Esta connivencia comporta, como mínimo, el deseo o la provocación del martirio (mas todo mártir necesita un asesino). Puede conllevar, como máximo, la huelga de hambre o el ataque suicida. Estas acciones de connivencia pueden ser o no humanamente éticas, pero no son escatológicamente éticas. Otro corolario es *separar a la víctima del mártir*. Lo digo en desacuerdo deliberado con la visión expuesta por Helmut Koster en su artículo de 1992 titulado «Jesus the Victim». Si Jesús hubiera sido asesinado casualmente en una redada de castigo por las legiones sirias en la Baja Galilea, habría sido una víctima. De hecho, hay muchas maneras de ser víctima, y por lo general son tristes y trágicas. Pero Jesús no fue una víctima, sino un mártir. Pilato lo entendió correctamente: era subversivo, era peligroso –pero era mucho más subversivo y mucho más peligroso de lo que Pilato imaginó.

Estos tres tipos de escatología –apocalíptica, ascética y ética– no son, desde luego, los únicos posibles. Son simplemente los que se consideran en el estudio presente. Era necesario, en primer lugar, considerar estos tres tipos de escatología como claramente distintos. Ahora que lo hemos hecho, ciertas posibilidades se hacen más evidentes. Primero, es posible pasar fácilmente de un tipo específico a otro dentro del género global de la escatología. Segundo, el orador puede enfatizar un tipo y los individuos o grupos entender otros tipos. Tercero, es posible que oradores y oyentes, escritores y lectores, hagan ciertas combinaciones a través de estos tres tipos. He aquí, por ejemplo, algunas combinaciones posibles.

El apocalipticismo y el ascetismo se pueden combinar fácilmente. Dado que el juicio de Dios sobre este mundo es inminente, la retirada de su normalidad puede ser sensata e incluso necesaria. El apóstol Pablo es un ejemplo de esa combinación.

> «Os digo, pues, hermanos: El tiempo apremia. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como

si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen de él. Porque la representación de este mundo pasa» (1 Corintios 7,29-31).

Pablo practica una combinación de apocalipticismo y ascetismo, o al menos celibato ascético, pero no se lo impone a otros sino que se lo recomienda.

El ascetismo y el eticismo también se pueden combinar fácilmente. Al comienzo de la sexta parte, y nuevamente en este capítulo, he empleado epígrafes del estudio sumamente penetrante de James Francis titulado *Subversive Virtue*, sobre el conflicto en el paganismo romano entre ascetismo y autoridad, que culminó en el siglo II EC. Por una parte, los cristianos no inventaron el apocalipticismo; lo adoptaron del judaísmo. Por otra, los cristianos no inventaron el ascetismo; lo adoptaron del paganismo. «Es muy importante tener esto presente», insiste Francis, «para que el ascetismo cristiano no sea descrito como un fenómeno completamente nuevo en el mundo romano ni se pase por alto el punto importante de su familiaridad para los observadores paganos y, con ello, el prejuicio de sospecha contra él» (183 nota 1).

Naturalmente, en un nivel fundamental, el ascetismo es *inherentemente* una amenaza a la normalidad social, dado que indica otro mundo antitético a las supuestas características inevitables de éste. Pero puede, aun de manera paradójica, ser absorbido para apoyar este mundo. Un conquistador cristiano, por ejemplo, podía fundar un monasterio donde los ascetas oraban por el éxito de sus campañas militares. Tal absorción fue exactamente lo que las sociedades paganas y las comunidades cristianas consiguieron hacer con sus ascetas en el siglo III. «El mismo tipo de controversia que tuvo lugar en la sociedad imperial más amplia entre los radicales ascéticos y los conservadores autoritarios ocurrió dentro de la propia Iglesia», como sostuvo Francis; «y al igual que la sociedad pagana terminó encontrando una manera de incorporar a los radicales en sus filas, lo mismo hizo la Iglesia. En ambas, los ascetas radicales fueron privados de su amenaza, incorporados, convertidos en héroes y transformados de tal modo que pasaron de ser rivales de la autoridad (ya fuera el emperador o el obispo) a aliados de la autoridad y prototipos de sus valores. Visto en esta perspectiva, el monacato cristiano significa una domesticación o incorporación institucional del radicalismo –una teoría que afectaría profundamente al estudio de la historia de la Iglesia católica» (188). De hecho, afectó. Pero es precisamente esta combinación de ascetismo y eticismo, en vez del ascetismo por separado, lo que convierte al ascetismo en socialmente subversivo en la práctica. Si las autoridades, religiosas o políticas, pueden disociar el ascetismo del eticismo, el ascetismo puede ser fácilmente absorbido en la práctica (pero no en la teoría) para apoyar la normalidad establecida, por muy violenta que ésta sea. Ésta es, pues, la cuestión clave: ¿es el ascetismo un abandono de la injusticia del mundo o simplemente un estilo de vida alternativo, elegido sin esa crítica? Y si comienza como el primero, ¿se puede convertir en el segundo?

El matrimonio del apocalipticismo y el eticismo es una cuestión mucho más difícil y delicada. ¿Se pueden combinar? Mientras el apocalipticismo implique un Dios que usa la fuerza y la violencia para poner fin a la fuerza y la violencia, no pueden combinarse; es preciso elegir uno de ellos. Esto está implícito en mi terminología. El eticismo, abreviatura de escatología ética, es radicalismo ético con un mandato divino basado en el carácter de Dios. Aquello que lo transforma en ética *radical* o *escatológica* es, por encima de todo lo demás, el hecho de ser una resistencia no violenta a la violencia estructural. Es fe absoluta en un Dios no violento y el intento de vivir y actuar en unión con ese Dios. *No* sostengo que el apocalipticismo y el ascetismo no sean éticos. Es obvio que lo son. También es ético ir a la guerra en nombre de un Dios vengador. Pero no toda ética es escatológica o divinamente radical. La escatología ética es, según mi definición, resistencia no violenta a la violencia sistémica.

Una cuestión concomitante aquí es la diferencia entre la venganza divina y la justicia divina. Venganza y justicia están muy juntas en nuestros corazones humanos y desde ellos se proyectan, en unión igualmente estrecha, hasta nuestro Dios. No obstante, a mí me parece que Jesús distinguió el movimiento del reino de Dios del movimiento del bautismo precisamente en este punto. Bien pudo ser la ausencia de un Dios vengador antes, durante o después de la ejecución de Juan el Bautista lo que convenció a Jesús de la existencia de un tipo diferente de Dios: el Dios no violento de un reino no violento, un Dios de *resistencia* no violenta tanto frente al mal estructural como al individual.

Violencia y no violencia

Tengo que subrayar esta idea: rechazo enfática y absolutamente cualquier indicación según la cual el Dios del judaísmo era un Dios de la fuerza violenta y el Dios del cristianismo era un Dios del amor no violento. *Ambas* religiones llevaron la violencia y la no violencia de su Dios a sus tradiciones y sus calles. Pero la cuestión de la escatología ética o el eticismo deriva en último término de la naturaleza, el carácter y la identidad del Dios judío tal como se ve en los códigos legales, las críticas proféticas y los textos sálmicos del capítulo 12. Tal vez la escatología ética no fue siempre evidente, pero siempre estuvo presente.

Este último punto merece ser destacado a causa de la antigua calumnia según la cual el eje del Antiguo Testamento y el judaísmo es la venganza y la violencia mientras que el Nuevo Testamento y el cristianismo están centrados en la justicia y el amor. Según la verdad más estricta, estas opciones disyuntivas atraviesan el judaísmo el cristianismo y, por lo que a esto respecta, también el islam. No basta con decir que las tres religiones veneran al mismo Dios. Las cuestiones más profundas son *dónde*, en cada religión, tenemos un Dios de violencia o un Dios de no violencia y *cómo* este Dios y/o el pueblo de este Dios responde a la presencia inicial de la violencia imperial (ya sea por el milagro, el martirio o la rebelión).

Permítame ilustrar mi idea con cuatro documentos judíos escritos contra el dominio imperial, la persecución religiosa y la profanación del Templo a lo largo

de doscientos años de resistencia permanente en el país judío. He elegido estos textos en parte al azar. Empiezan, en *1 y 2 Macabeos*, con la resistencia al imperialismo sirio bajo Antíoco IV Epífanes a mediados de la década de 160 AEC, y terminan, en *3 y 4 Macabeos*, con la resistencia al imperialismo romano bajo Cayo Calígula a principios de los años 40 EC.

El primer ejemplo es *1 Macabeos*, escrito a finales del siglo II AEC o principios del siglo I AEC. Aquí la respuesta a la violencia imperial es violencia local: *rebelión* militar en la forma de guerra de guerrillas y batallas campales. La situación histórica es el intento de Antíoco IV Epífanes de uniformar el país judío con su imperio greco-sirio, la colaboración de algunos aristócratas judíos con su designio y la revuelta de la familia de los asmoneos, apodados macabeos, contra sus planes. *1 Macabeos* narra los éxitos de tres generaciones macabeas desde el año 167 al 134 AEC y no menciona en ningún momento a Dios. Si se supone la ayuda divina, queda totalmente implícita. La rebelión fue un extraordinario éxito militar y estableció una dinastía judía en la nación judía durante cien años, es decir, hasta que la implacable expansión de Roma hacia oriente estuvo preparada para la siguiente etapa en el año 63 AEC.

El segundo ejemplo es *2 Macabeos*, que resume una obra más extensa de la primera mitad del siglo II AEC. La respuesta descrita aquí combina las tres soluciones posibles a la opresión imperial: *milagro* divino, *martirio* valeroso y *rebelión* militar. La situación histórica es la misma que la anterior, pero se narra sólo del año 167 al 161 AEC. Primero, el *milagro*. En *2 Macabeos* 3 un cierto Heliodoro, que actúa en nombre del monarca sirio, trata de robar el tesoro del Templo de Jerusalén. Es derribado a tierra por una intervención angélica y sólo las oraciones del sumo sacerdote alcanzaron «la gracia de vivir a aquel que yacía ya en su último suspiro» (3,31). Después, el *martirio*. En *2 Macabeos* 6-7 un anciano y una madre con siete hijos se niegan a equiparar a Zeus con Yahvé y sufren el martirio en lugar de someterse a la transgresión de las leyes alimentarias judías tradicionales. Por último, la *rebelión*. En *2 Macabeos* 8-15 ruegan a Dios que escuche «las voces de la sangre que clamaba a él» (8,3) y entonces, pero sólo entonces, las muertes de los mártires garantizaron las victorias macabeas. Las tres respuestas paradigmáticas están presentes en *2 Macabeos*, pero hay también una cierta secuencia necesaria: del milagro, pasando por el martirio, hasta la rebelión.

El tercer ejemplo es *3 Macabeos*, escrito posiblemente en los años 40 EC después que la amenaza de Calígula contra el judaísmo egipcio terminó con el asesinato de este emperador. Esta respuesta es una vez más el *milagro*, pero de una naturaleza mucho más letal que la que acabamos de ver en *2 Macabeos* 3. El relato narra un intento de matanza de judíos egipcios bajo Tolomeo IV Filópator a finales del siglo III AEC. Los elefantes emborrachados y enloquecidos que tenían que masacrar a los judíos «se dirigieron contra las fuerzas de retaguardia, a las que pisotearon y destruyeron» (6,21). De inmediato el rey se arrepiente, libera y obsequia a los judíos e incluso les permite que castiguen a los compañeros que

habían renegado del judaísmo bajo la persecución del rey. «Mataron a cerca de trescientos hombres aquel día, en el que también celebraron con alegría una fiesta por haber sometido a los sacrílegos» (7,15). En esta respuesta por el *milagro*, la violencia imperial es detenida por la violencia divina y consumada con la violencia humana.

El cuarto ejemplo es *4 Macabeos*, escrito posiblemente en la misma época que *3 Macabeos*. La respuesta ejemplificada aquí es el *martirio*: así como las tres soluciones –milagro, martirio, rebelión– estaban presentes en *2 Macabeos*, ahora a cada una de ellas se le da énfasis por separado en un texto aislado: el milagro en *3 Macabeos*, el martirio en *4 Macabeos* y la rebelión en *1 Macabeos*. Podría parecer que estamos abordando opciones humanas fundamentales de resistencia. El autor de *4 Macabeos* se propone probar que «la razón piadosa es dueña absoluta de las pasiones» (1,1), que, por ejemplo, «tan pronto como uno ordena su vida de acuerdo con la ley, si es avaro, violenta su manera de ser, prestando a los necesitados sin interés y cancelando las deudas cada siete años; y si es tacaño, termina vencido por la ley a través de la razón, de modo que se abstiene de espigar sus rastrojos y de rebuscar en sus viñas» (2,8-9). Pero, por encima de todos los demás argumentos, hay una descripción de los mártires aún más extensa que la que acabamos de ver en *2 Macabeos* 6-7. Estas muertes no sólo vencieron la emoción con la razón y el placer con la sabiduría, sino que vencieron la tortura con el sufrimiento y la tiranía con la resistencia. Y lo hicieron en la escena de la vida pública. De manera paradójica, precisa y pública, cuando el tirano vence, pierde; cuando el mártir pierde, vence. Por el martirio, el tirano es «vencido» (1,11), «aniquilado» (8,15), «dominado» (9,30) y «derrotado» (11,24). Según las palabras de Brent Shaw, los mártires macabeos derrotaron el poder de la violencia por «la producción consciente de una concepción bastante elaborada de resistencia pasiva» o, mejor dicho, por «la resistencia activa por medio del cuerpo paciente» (288, 300).

Las tres respuestas a la opresión que nos han servido de ejemplo proceden de la misma tradición judía y estaban presentes en el siglo I. La *rebelión*, del bandidaje al campo de batalla, supone la violencia humana, con asistencia de violencia divina o sin ella. El *milagro*, de la intervención individual a la consumación apocalíptica, podría suponer la no violencia divina (aquellos elefantes podrían haber caído rendidos de sueño), pero por lo general supone la violencia divina, con colaboración de la violencia humana o sin ella. De entre estas tres respuestas, sólo el *martirio* acepta la violencia humana y se opone a ella de manera no violenta, aunque, naturalmente, también puede apelar a la violencia divina futura como castigo. No obstante, cuando supone un Dios no violento, no puede hacer esa apelación. El martirio, en cualquier caso, es el acto definitivo y público de resistencia no violenta a la autoridad violenta y por su no violencia individual pone al descubierto la violencia colectiva a la que se enfrenta. El martirio es, por consiguiente, el acto final de la escatología ética.

Séptima Parte

Sanadores e itinerantes

«*Primera carta a las vírgenes* 10. [Hay] rumores desfavorables que corren acerca de ciertos hombres sin pudor que, so capa de piedad [2 Tm 3,5], habitan con vírgenes y se exponen [así] al peligro, o viajan solos con ellas por caminos a veces desiertos ... Otros comen y beben en banquetes con vírgenes y mujeres consagradas, en licencia lasciva y entre muchas torpezas; esto no debe tener lugar entre los creyentes y menos entre los que eligieron el estado virginal. Otros se reúnen para charlas vanas y necias, para reír y murmurar unos de otros; están al acecho de palabras de unos contra otros y están ociosos; por nuestra parte,"con esas personas no os permitimos ni comer" [1 Co 5,11]. Otros dan vueltas por las casas de [los continentes y] las vírgenes, con el pretexto de visitarlos, de leer las Escrituras, de exorcizarlos o de enseñarlos. Como están ociosos y sin hacer nada, exploran lo que no hay que buscar y con palabras melosas hacen negocio con el nombre de Cristo ...

Segunda carta a las vírgenes 1. Con la ayuda de Dios vamos a exponer cómo nos comportamos. No vivimos con vírgenes ni tenemos nada en común con ellas; no comemos ni bebemos con vírgenes, ni dormimos donde duerme una virgen. Tampoco hay mujeres que nos laven los pies ni nos unjan con perfume, ni dormimos nunca donde descansa una joven no casada o consagrada a Dios; y ciertamente no pasamos la noche en esa localidad, si esa mujer está sola, [ni siquiera] si vive en otro lugar. Si sucede que el tiempo nos sorprende en algún lugar, sea en el campo, en una aldea, sea en una ciudad o en una villa, allí donde nos encontremos, si en ese lugar se encuentran hermanos, entonces entramos en casa de uno de ellos. 2. [...Estos hermanos] nos ofrecen pan y agua o lo que Dios hubiera preparado, y ... consentimos en pasar la noche con ellos ... [Pero] las mujeres y las vírgenes, por su parte, tienen que envolver sus manos con sus vestidos; y allí también nosotros con moderación y con todo pudor, elevando los ojos, con recato y con toda decencia, envolvemos la mano derecha en nuestro manto; y entonces [las mujeres] pueden acercarse y dar el beso de la paz en la diestra envuelta en nuestro manto».

Pseudo Clemente de Roma, en (Adalbert G. Hamman [ed.])
Matrimonio y virginidad en la Iglesia antigua, pp. 24-25, 32-35

La sexta parte ha establecido las diferencias entre apocalipticismo, ascetismo y eticismo como opciones escatológicas. Es posible tener uno sin otro, pero también cabe combinarlos de diferentes maneras e incluso pasar de uno a otro. Con todo, el énfasis a partir de ahora estará en la escatología ética dentro de la tradición de los dichos comunes:

Las partes séptima y octava forman otro tándem que representa una dialéctica o relación interactiva entre los indigentes y los pobres, entre los itinerantes y

los sedentarios, entre los que sanan y los que ofrecen comida. Esta dialéctica está presente en el punto más remoto del movimiento del reino de Dios más primitivo hasta el que puedo remontarme y la considero esencial para este programa.

La séptima parte se centra en los itinerantes sanadores en la Tradición de los dichos comunes a medida que profundizamos en el mundo del *texto*. Ahora todo se mantiene o se derrumba en función de lecturas detalladas de dichos específicos de esta tradición más primitiva. Empiezo esta parte con un prólogo sobre la sanación, debido a la importancia de este tema para toda esta sección. El reino de Dios no es una idea en la mente sino una acción sobre el cuerpo. Por consiguiente, la primera cuestión es el sentido de la sanación, en especial de la sanación física como resistencia corporal, la resistencia básica no violenta que sitúa a Dios al lado de los heridos por la explotación, la desnutrición y la enfermedad.

Los capítulos 17 y 18 analizan la escatología ética de la Tradición de los dichos comunes. En el capítulo 17 la Tradición de los dichos comunes niega la escatología apocalíptica en la tradición del Bautista, pero lo hace con respeto y aprecio. No obstante, el movimiento del bautismo de Juan y el movimiento jesuano del reino de Dios son soluciones alternativas al mismo problema. En el capítulo 18 la Tradición de los dichos comunes afirma el estilo de vida del movimiento del reino, allí donde la presencia de Dios se hace claramente manifiesta en la tierra. Concluyo esta séptima parte con un epílogo sobre el estatus social de Jesús debido a sus implicaciones para el estatus social de algunos de sus compañeros. Mi tesis aquí es que si Jesús era un artesano rural jornalero –es decir, un campesino marginado o desposeído–, su estatus es el mismo que el de estos itinerantes. Es uno de ellos, pero también los dirige hacia la resistencia al mal sistémico de la comercialización romana, que es lo opuesto al reino de Dios, es decir, la voluntad del Dios judío para toda la tierra.

PRÓLOGO

EL SIGNIFICADO DE LA SANACIÓN

«Los afroamericanos que tienen que sufrir la discriminación en silencio tienen una presión sanguínea más alta que los que logran desafiar el tratamiento racista. Este descubrimiento puede explicar por qué los negros como grupo tienen porcentajes tan altos de infarto, cardiopatías e insuficiencia renal».

Revista *Time*, «Health Report: The Bad News», 4 de noviembre de 1996, p. 20

En la Primera Parte de este libro presenté la historia como interacción entre presente y pasado, como reconstrucción del pasado que no puede en modo alguno ser interrumpida, sino disciplinada sólo metodológicamente imponiendo nuestras personalidades presentes sobre otras del pasado o dominando aquí-y-ahora sobre el allí-y-entonces. El presente siempre lleva ventaja al pasado, porque el presente sabe lo que sucedió en el pasado, pero éste no sabía lo que le iba a suceder. ¿Cómo puede el presente no sentirse superior al pasado, si cuenta con el mero hecho de ese conocimiento? En otras palabras, el desafío que nos plantean, ¿puede golpear al menos con tanta fuerza como el desafío que nosotros les planteamos? Claro que puede hacerlo, porque el futuro desconocido del pasado nos recuerda que nuestro futuro desconocido del presente nos sitúa exactamente en la misma posición de ignorancia.

He aquí un caso en el que es preciso afrontar abiertamente la honradez de esta interacción. En la sección siguiente hablo de Jesús y sus compañeros como personas que sanaban a otros. ¿Qué significaba esto exactamente para ellos y qué significa para nosotros en relación con ellos? No estoy satisfecho con las explicaciones que dicen esto: los antiguos tenían ideas extrañas e incluso excéntricas, pero nosotros tenemos que aceptarlas y describirlas. O esto otro: ellos tienen derecho a sus supersticiones y nosotros no debemos menospreciarlas. Cuando explicamos las ideas antiguas de esta manera, ninguna de ellas puede constituir un desafío para nosotros. Simplemente confirman nuestra superioridad y nuestro conocimiento más adecuado del funcionamiento del mundo. En realidad, debemos ser especialmente admirados cuando nos refrenamos del desprecio exterior, aunque esté presente la condescendencia interior. Ellos hablaban de espíritus malignos y fuerzas demoniacas y responsables de la enfermedad y la muerte. Nosotros hablamos de higiene y nutrición, de bacterias y gérmenes, de microbios y virus. ¿Cómo pueden ellos no estar equivocados si nosotros estamos en lo cierto, y viceversa?

Sanar y curar

«El mal es la *experiencia* de todo cambio en sentido negativo que se produce en el estado general de la persona y en sus funciones sociales; la afección, según el paradigma científico de la medicina moderna, es una *anormalidad* en la *estructura* y la *función* de los órganos y sistemas fisiológicos».

Leon Eisenberg, «Disease and Illness», p. 11 [citado en Crossan 1996a:96-97]

«Un axioma fundamental de la antropología médica es la dicotomía que se establece entre dos aspectos distintos de la enfermedad, a saber, el mal y la afección. El término *afección* hace referencia a una disfunción de los procesos biológicos y/o psicológicos, mientras que la palabra *mal* hace referencia a la experiencia psicosocial o al significado que tiene la sensación de padecer una afección».

Arthur Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture*, p. 72
[citado en Crossan 1996a.97-98]

Los eruditos que investigan la antropología médica, la etnomedicina comparada y el estudio intercultural de la sanación «indígena» han propuesto una distinción entre *curar la afección* y *sanar el mal*. Los epígrafes anteriores son dos descripciones clásicas de esta dicotomía. Para distinguir aún mejor los dos componentes podríamos decir que el cirujano sabe mejor curar la afección mientras que el chamán sabe mejor sanar el mal. Y, por supuesto, esto podría ser totalmente correcto si estos dos procesos estuviesen siempre totalmente separados.

Al explicar esta distinción a los estudiantes de la DePaul University como trasfondo para el análisis de Jesús como sanador nativo, me solía encontrar con la increencia obediente –es decir: tomar nota, devolverlo y olvidarlo–. Hasta que apareció el filme *Philadelphia* y entonces el silencio en el aula se hizo palpable. El protagonista, interpretado por Tom Hanks, tenía sida, una afección causada por un virus que ataca al sistema inmunitario. Tal vez algún día esta afección sea curable, bien por una vacuna que destruya el virus o por un medicamento que controle sus efectos. Pero la película no trataba sobre la *afección*, que en el caso de Hanks no podía ser *curada*, sino sobre el *mal*, cuya *sanación* era posible. El mal incluía la propia reacción del sujeto a su afección, así como también las reacciones de su amante, su familia, su jefe, su abogado y la sociedad en general por medio del sistema judicial. Fue despedido por su jefe no porque tuviera sida sino porque se había infectado como homosexual y, por esta discriminación, consiguió con éxito que su empresa fuera procesada en un tribunal. En *Philadelphia* la distinción entre *curar la afección* y *sanar el mal* resulta a todas luces desoladora. Pero lo mismo se puede decir de la curva interactiva entre los dos procesos de afección y mal. El sistema inmunitario del paciente estaba siendo atacado en realidad en dos frentes. El estrés de ser despedido sirvió, como sucede siempre, para poner en peligro el sistema inmunitario. Por otro lado, el fuerte apoyo del amante y la familia, el abogado y los jurados, reforzó el sistema inmunitario y neutralizó el estrés. Esta historia dio sentido a la distinción y mostró cómo se podía conseguir una sanación exitosa donde no era posible una curación exitosa. También mostró cómo en otros tiempos y lugares, en los que la curación no era en general posible, la sanación era aún muy importante. Esto inició un serio debate en el aula sobre la necesidad de tener los dos procesos igualmente disponibles en un adecuado sistema de salud. Pero, como sostienen Arthur Kleinman y Lilias H. Sung, aunque «idealmente, tanto la afección como el mal deberían ser objeto de tratamiento clínico ... los modernos profesionales de la salud tienden a

tratar las afecciones, pero no los males; por lo general, en cambio, los sistemas indígenas de sanación tienden a tratar los males, pero no las afecciones» (1979:8 [citado en Crossan 2000:388]).

Mis alumnos contemporáneos tenían otra gran dificultad con este tema, incluso cuando la distinción afección/mal resultó clara y aceptable. Estaban dispuestos a hablar del dominio de la mente sobre la materia en relación con esta distinción: pocas veces hablaban del dominio de la mente sobre la materia como una manera de curar la afección, pero a menudo usaban este concepto para interpretar la sanación y para entender cómo la sanación podía ayudar a curar. Gran parte de lo que se decía era bastante correcto, pero el debate nunca abordó cuestiones sociales relacionadas con el dominio de la sociedad sobre la mente sobre la materia. ¿Qué sucede cuando fuerzas sociales, situaciones políticas o condiciones económicas causan la falta de salud, ya sea afección y/o mal? ¿Cómo funciona entonces el dominio de la mente sobre la materia?

En el caso de *Philadelphia* podemos ver dónde la sociedad se puede implicar en el mal ocasionado por la afección. Si, por ejemplo, el sistema legal sostiene el despido del paciente por los jefes, y si la sociedad en general ejerce otras discriminaciones contra él, la sociedad estaría exacerbando el mal y, por tanto, al aumentar el estrés, la afección. Pero la sociedad no provocó la afección en primer lugar. Ahora bien, a veces lo hace. ¿Y los casos en que la sociedad causa o permite que la afección suceda en primer lugar, tal vez favoreciendo condiciones que ponen en riesgo las personas? Arthur Kleinman, en un libro posterior, introduce un tercer término, *enfermedad*, y lo define como «la comprensión de un trastorno en su sentido genérico a través de una población en relación con fuerzas macrosociales (económicas, políticas, institucionales). Así, cuando hablamos de la relación de la tuberculosis con la pobreza y la desnutrición que hace que ciertas poblaciones corran un riesgo más alto de padecer el trastorno, apelamos a la tuberculosis como enfermedad; de manera semejante, cuando examinamos la contribución de la industria del tabaco y sus defensores políticos a la carga epidemiológica del cáncer de pulmón en Norteamérica, estamos describiendo la enfermedad cáncer. No sólo los investigadores, sino también los pacientes, las familias y los sanadores pueden extrapolar de afección a enfermedad, añadiendo con ello otra depresión a la experiencia del trastorno, considerándola como un reflejo de la opresión política, la privación económica y otras fuentes sociales de miseria humana» (1988:6). La sociedad (y sus estructuras sistémicas) puede no sólo exacerbar el *mal* que sigue a una *afeccion*, sino también crear la *enfermedad* que lleva a una *afeccion*.

Lo importante es no perderse entre estas variaciones terminológicas sobre la falta de salud, sino advertir la inevitable interacción entre ellas. La sociedad en general hace mas probable que la *enfermedad* ataque a este y no a aquel individuo o clase; y cuando la *afeccion* golpea, las respuestas del paciente, la familia, los amigos, los jefes y la sociedad en general afectan en gran medida a la forma en que progresa el *mal*. Es posible que la falta de salud surja de uno, dos o los tres aspectos –enfermedad, afección, mal–, cualesquiera que sean los nombres que les

demos. La cuestión de la salud y la falta de salud puede ser un caso de dominio de la mente sobre la materia. Pero en mayor medida es un caso del dominio de la sociedad sobre la mente sobre la materia. ¿Y qué se puede hacer al respecto?

Sanación y fe

> «La colección epidáurica [de curaciones del siglo IV AEC] ... refleja claramente la idea hipocrática clásica según la cual el cuerpo en sí, si se deja que actúe espontáneamente, tendería naturalmente a una condición de salud equilibrada, siempre que ningún factor ambiental (externo, es decir, "extraño") interfiriera ... Es muy interesante notar que es precisamente donde esta ideología es menos satisfactoria, en casos de incapacidades crónicas de personas en general sanas (ceguera, sordera, esterilidad, parálisis –la abrumadora mayoría de las aflicciones [epidáuricas]–), donde vemos la intervención divina».
>
> Lynn R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, p. 3

> «Así pues, en nuestros días sucede este simple hecho: hay personas que, habiendo estado aparentemente antes enfermas, ahora se encuentran bien y afirman que, de repente, gracias al poder divino, obtuvieron la curación, para la cual la ciencia médica no puede hallar una explicación adecuada».
>
> John P Meier, *A Marginal Jew*, tomo II/2, pp 603-604

En el ejemplo anterior del paciente de sida en la película *Philadelphia*, la sanación del mal se produjo por el *companerismo solidario* de las personas importantes para el paciente. Su estrés se vio aliviado, su sistema inmunitario fortalecido y los estragos de la afección resultaron retardados, si no destruidos. Ciertamente esto no es lo mejor que podríamos desear, pero tampoco es lo peor que podríamos imaginar. Así pues, podemos ver el compañerismo solidario como el primer nivel de sanación. En el caso del personaje de Tom Hanks, sólo podía retardar la muerte inevitable. Pero con *algunas* formas de dolor crónico o prolongado –en especial enfermedades psicosomáticas, donde el estrés o la opresión, la tensión o la explotación dieron como resultado la somatización o corporeización del trastorno general como un problema específicamente localizado–, el compañerismo solidario puede eliminar de manera lenta pero segura la propia afección. Rodney Stark, a propósito de las epidemias antiguas, da la siguiente estadística: «Los especialistas médicos modernos creen que los cuidados esmerados *sin ninguna medicacion* reducirían la tasa de mortalidad en dos tercios o incluso más» (89) Cito esta frase para recordar que el compañerismo solidario podía ser fundamental incluso en las afecciones epidémicas.

No obstante, hay otro modo de sanación que es muy eficaz para ciertas personas, bajo ciertas circunstancias, con ciertas enfermedades, en ciertos lugares y en ciertos momentos. Me refiero aquí a la sanación, e incluso la curación, por la fe religiosa.

En el filme *Philadelphia*, si no recuerdo mal, la fe religiosa no era un factor. Era simplemente un caso de compañerismo *humano* solidario. Pero ¿y la *fe religiosa trascendental*?

La fe sana y esto es un hecho. Aparte de los engaños o trampas intencionados, aparte de los impostores o charlatanes, la fe sana o hasta cura a *algunas* personas de *algunos* males o afecciones bajo *algunas* circunstancias. En 1960 visité los santuarios marianos de Lourdes (Francia) y Fátima (Portugal), que son santuarios católicos romanos de sanación. En 1965 visité los santuarios paganos de curación del dios Asclepio en Epidauro en Grecia y en Pérgamo en Turquía. Recuerdo que me impresionó la semejanza general entre las enfermedades mencionadas en relatos de sanación en todos esos santuarios (así como también las dolencias cuyos exvotos podían verse: había muchas muletas al fondo de la gruta en Lourdes, por ejemplo, pero ninguna extremidad protésica ni ataúdes vacíos). De manera semejante, la lista de Lynn LiDonnici de ofrendas votivas del siglo IV AEC en Epidauro incluye esta enumeración lacónica (96-97):

> «A 16. Nicanor, cojo. Estaba sentado, despierto, cuando un muchacho tomó su bastón y salió corriendo. Se levantó, echó a correr tras él y a partir de entonces anduvo bien».

Naturalmente, podemos racionalizar o psicologizar los cerca de setenta relatos de sanación en las inscripciones epidáuricas. Mi guía griego en Epidauro ensalzó la cultura griega y habló de antiguos dioses, sacerdotes y milagros. Mi guía turco en Pérgamo desconocía la cultura griega y habló de antiguos médicos, psiquiatras y pacientes. Cabe también, de acuerdo con el gusto personal, burlarse de la credulidad antigua o reírse del escepticismo moderno. Ninguna de estas respuestas es particularmente útil.

Personas reales con padecimientos reales –incluidas parálisis, ceguera, sordera, mudez, tumores y heridas– eran claramente sanadas en Epidauro. Los pacientes, después de leer las inscripciones de milagros de los que habían sido sanados antes que ellos, pasaban la noche en un edificio especial llamado el *Abaton*. Esperaban tener un sueño a través del cual Asclepio los sanara de forma que se levantaran sanos a la mañana siguiente. Comparemos estos dos testimonios, tomados también de LiDonnici (84-85, 110-111, ligeramente simplificado):

> A 1. «Cleo estuvo cinco años encinta. Ésta, cuando llevaba ya cinco años encinta, llegó como suplicante al dios y durmió en el recinto sagrado. Y tan pronto como salió de él y estuvo fuera del santuario, parió a un muchacho que, nada más nacer, se lavó a sí mismo tomando agua de la fuente y caminó con su madre. Habiendo obtenido este favor, inscribió en el exvoto: "No se ha de admirar la magnitud de la tabla, sino lo divino, pues Cleo llevó cinco años un peso en el vientre hasta que durmió en el templo y el dios la puso sana"».

B 14. «Una mujer de Troizen que no podía tener hijos. Esta mujer, mientras dormía aquí, tuvo un sueño. Le pareció que el dios le decía que tendría una familia y le preguntó si quería tener un niño o una niña, y ella dijo que quería niño. Después de esto, al cabo de un año, tuvo un varón».

En el primer caso una enfermedad milagrosa obtiene una curación normal. En el segundo caso una enfermedad normal obtiene una curación milagrosa. Pero, sea lo que fuere del segundo caso, la psicologización no explica de ninguna manera la primera condición. No hay embarazos de cinco años y esto no lo dice sólo el racionalismo post-ilustrado. Lo que sucede en esos casos es simplemente una inflación devocional. Las sanaciones reales y también las curaciones reales tienen lugar. Por ejemplo, mujeres como Cleo, que han perdido toda esperanza, tienen hijos. Después de esas sanaciones, la tradición oral de los devotos, la propaganda del santuario por los habitantes locales y el entusiasmo de la tradición escrita de los sacerdotes suelen exagerar los detalles. Todos esos milagros tienen que ser mayores, mejores y más sensacionales. Esto es inevitable por su papel como testimonio de la intervención trascendental.

Hasta aquí deduzco tres conclusiones. Primero, sociedad e individuo, afección y mal, sanación y curación, siempre están entrelazados, sea de manera delicada o brutal. Segundo, el compañerismo solidario y/o la fe religiosa pueden sanar el mal y, con ello, incluso curar la afección, pero sólo en ciertos casos. No podemos estar seguros de los límites presentes o futuros de esta sanación, pero todos tomamos ciertas decisiones sobre dónde están todos los días de nuestra vida. Tercero, los relatos de sanación tienden a aumentar y se hacen más extraordinarios en lugar de disminuir y hacerse más banales.

Y ahora pasemos a una cuestión final: ¿qué papel tiene la sanación, qué formas puede tomar la sanación, en situaciones en que el contexto social *crea* la enfermedad en vez de limitarse a exacerbar su presencia después de una llegada independiente?

Sanación y resistencia

«Si lo personal se define por categorías sociales, ¿podemos identificar la materia que *no* refleja la ideología social? Esta cuestión se pone particularmente de relieve cuando consideramos los documentos religiosos más privados conservados de la antigüedad, en general citados como inscripciones mágicas o de maldición. No obstante, cada vez son más los que piensan que estas fuentes reflejan una manera de tratar la *tensión* personal resultante de presiones sociales e ideológicas».

Lynn R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, p. 3

Arthur Kleinman relata la experiencia de una internista de 29 años, Lenore Light, «que procede de una familia negra de clase media alta y trabaja en una clínica de un gueto en un barrio céntrico de la ciudad». Ella cuenta, con sus propias palabras, cómo cambió radicalmente por el primer encuentro con «nuestra clase inferior negra, los más pobres, los más miserables, el más caótico, oprimido

y opresivo recordatorio de dónde venimos todos nosotros. Ello me radicalizó; es un encuentro revolucionario con las fuentes sociales de la mortalidad, morbidez y expresión. Cuanto más veo, más asombrada me siento por lo ignorante que he sido, insensible a las causas sociales, económicas y políticas de la afección. Aprendemos sobre estas cosas en abstracto en la facultad de medicina. Aquí es una realidad viva, un infierno médico. Lo que necesitamos es prevención, no las tiritas que durante todo el día pongo sobre heridas internas profundas. Hoy he visto a una obesa e hipertensa madre de seis hijos. Sin marido. Sin apoyo familiar. Sin trabajo. Sin nada. Un mundo de violencia y pobreza embrutecedoras, de drogas y embarazos de adolescentes y ... –crisis simplemente entorpecedoras, una tras otra–. ¿Qué puedo hacer yo? ¿De qué sirve recomendar una dieta con poca sal, advertirle que controle su tensión? Para ella, que está sometida a una presión externa tan real, ¿qué importa la presión interna? Lo que la está matando es su mundo, no su cuerpo. De hecho, su cuerpo es producto de su mundo. Es una persona con enorme sobrepeso y deformada, superviviente de circunstancias, falta de recursos y crueles mensajes para que consuma y siga adelante, que le imposibilitan oír y no sentir rabia por los límites de su mundo. Ella no tiene necesidad de la medicina sino de una revolución social» (1988:216-217). Al leer el epígrafe de la revista *Time* al comienzo de este prólogo a la luz de la experiencia de esta internista, hago hincapié en el contraste entre los que tienen que sufrir la discriminación racista «en silencio» y los que «logran desafiar el tratamiento racista». En tales situaciones de *enfermedad*, ¿es la resistencia una forma de sanación?

Dejo a un lado la sanación «convencional» por un momento, para centrarme en la resistencia a la discriminación, opresión, marginación y explotación. A mediados de la década de 1970, Eugene Genovese observó, a propósito de la esclavitud en Norteamérica, que «la propia adaptación respiraba un espíritu crítico y disfrazaba acciones subversivas y con frecuencia adoptaba su aparente contrario: la resistencia». Después distinguió los dos extremos de este *continuum* de resistencia con la «insurrección» declarada en un extremo y la «resistencia cotidiana a la esclavitud» en el otro. Pero todo este *continuum* en todas sus partes «contribuía a la cohesión y la fuerza de una clase social amenazada por la desintegración y la desmoralización» (597-598). Esta idea de personas oprimidas que resistían a lo largo de un *continuum* desde la acción más encubierta hasta la más evidente fue puesta de relieve como un fenómeno intercultural por James C. Scott en aquella misma época. Recojo tres puntos importantes de su obra en los últimos veinte años.

El primero es la relación antitética entre las tradiciones de la elite y de los campesinos. La Gran Tradición (o tradición escrita) de las elites y la Pequeña Tradición (o tradición oral) de los campesinos no son sólo versiones complejas *versus* versiones simples una de otra. Al pasar de Europa al Sudeste asiático y observar la reacción común de la Pequeña Tradición ante variantes tan desiguales de la Gran Tradición como el cristianismo, el budismo y el islam, Scott argumentó de manera muy persuasiva que la cultura y la religión campesinas son en realidad una anti-cultura, que califica por igual tanto a las elites religiosas como a las elites políticas que la oprimen. Es, de hecho, una inversión reflexiva y reac-

tiva del patrón de explotación común al campesinado como tal. Ésta es una intuición vigorosa y por ello cito a Scott extensamente: «La religión popular y la cultura de los campesinos en una sociedad compleja constituyen no sólo una variante sincretizada, domesticada y localizada de otros sistemas de pensamiento y de doctrina más vastos. Comportan de forma casi ineludible la simiente de un universo simbólico alternativo, universo que, a su vez, hace que el mundo social en el que vive el campesino sea todo menos ineludible. Todo este simbolismo radical sólo puede explicarse en buena parte como reacción cultural ante la situación del campesinado *en cuanto clase*. De hecho, esta oposición simbólica representa en las sociedades agrarias preindustriales lo más aproximado que cabe imaginar a la conciencia de clase. Es como si los que se encuentran en la zona más baja del conjunto de la sociedad desarrollaran unas formas culturales que les prometen la dignidad, el respeto y el desahogo económico de los que carecen en el mundo real. Un modelo real de exploración produce dialécticamente su propia imagen simbólica en el marco de la cultura popular ... La visión radical a la que me estoy refiriendo resulta curiosamente uniforme, pese a las enormes diferencias existentes entre las diversas culturas campesinas y las diversas grandes tradiciones de las cuales se nutren ... Aun a riesgo de expresar ideas excesivamente generales, afirmo que es posible definir algunos de los rasgos comunes de este simbolismo reflexivo. Casi siempre implica la creación de una sociedad fraternal en la que no existen ni ricos ni pobres, en la que no se dan diferencias de categoría ni de estatus (excepto la división entre creyentes y no creyentes). Cuando se tiene la sensación de que las instituciones religiosas justifican las injusticias, la abolición de las diversas categorías y estatus puede suponer perfectamente la eliminación de la jerarquía religiosa en favor de nuevas comunidades de creyentes iguales entre sí. Es típica también, aunque no siempre se dé el caso, la obligación de compartir y mantener las propiedades en común. Queda abolido, por ser considerado injusto, el cobro de impuestos, rentas o tributos de cualquier tipo. La utopía puede suponer también una naturaleza autocomplaciente y generosa, así como una naturaleza humana completamente nueva en la que desaparecerán la ambición, la envidia y el odio. Así, pues, al mismo tiempo que la utopía terrena constituye una anticipación del futuro, a menudo se remonta a un Edén mítico del que la humanidad se ha visto privada» (1977:224-226 [citado en Crossan 2000:311-312]).

El segundo punto es la distinción, en los dos extremos de un *continuum*, entre resistencia evidente y resistencia encubierta. Es una distinción sumamente importante, porque la resistencia evidente por insurrección o rebelión es sólo la punta del iceberg. No obstante, es todo lo que entra en el registro mantenido por la elite, dado que la resistencia oculta es, por definición, algo que, supuestamente, los que están en el poder no reconocen. «Muchas clases subordinadas a lo largo de la mayor parte de la historia, pocas veces han conseguido el lujo de la actividad política abierta y organizada. O, mejor expresado, semejante actividad era peligrosa, si no suicida ... A pesar de toda su importancia, las rebeliones campesinas –y menos aún las revoluciones–, cuando suceden, son pocas y muy distantes unas de otras. La gran mayoría es aplastada con violencia ... Por estas razones me pareció importante comprender lo que podemos llamar formas *cotidianas*

de resistencia campesina: la lucha prosaica pero constante entre el campesinado y quienes tratan de extraer de él trabajo, alimento, impuestos, rentas e intereses. La mayoría de las formas de esta lucha son un desafío colectivo casi absoluto. Aquí pienso en las armas comunes de los grupos relativamente indefensos: pereza, disimulo, deserción, falsa conformidad, robo, ignorancia fingida, calumnia, incendio premeditado, sabotaje, etcétera. Estas ... formas de lucha de clases ... exigen poca o ninguna coordinación o planificación, hacen uso de acuerdos implícitos y redes informales; a menudo representan una forma de autoayuda individual, evitan, típicamente, toda confrontación simbólica directa con la autoridad ... Cuando estas estratagemas son abandonadas en favor de acciones más quijotescas, por lo general es señal de gran desesperación» (1985:xv-xvi). Pero la resistencia encubierta usa las «armas de los débiles ... la tenacidad de la autopreservación –en el ridículo, en la crueldad, en la ironía, en los actos banales de incumplimiento ... en la reciprocidad resistente, en la incredulidad en los discursos de la elite, en los firmes y constantes esfuerzos para no ceder contra todas las probabilidades–, un espíritu y práctica que impide lo peor y promete algo mejor» (1985:350).

El tercer y último punto distingue una vez más «entre las formas evidentes y declaradas de resistencia, que atraen mayor atención, y la resistencia no declarada y apenas perceptible que constituye el dominio de la infrapolítica». Después identifica tres aspectos o estratos diferentes de esta resistencia encubierta. El primer estrato es la resistencia *ideológica* a través del «desarrollo de subculturas disidentes» como religiones milenaristas, mitos de bandidaje social y héroes de clase, imágenes del mundo-al-revés y mitos del rey ideal. El siguiente estrato es la *resistencia de estatus* a través de una «copia oculta de ira, agresión y discursos disfrazados de dignidad», tales como cuentos de venganza, simbolismo carnavalesco, habladurías y rumores. El estrato final es la *resistencia material* a través de «formas cotidianas» como «caza o pesca furtiva, ocupaciones de tierras, deserción, evasión, pereza» (1990:198).

Mi propuesta es que hay una estrecha relación entre estos tres estratos de resistencia encubierta y los procesos de sanación. Esto es particularmente cierto donde la falta de salud (en especial la enfermedad) que lleva a la afección deriva de la discriminación social, la explotación y la opresión. Esto me hace volver al epígrafe sobre afección y discriminación sin resistencia y a aquella internista negra que no quería sólo diagnósticos médicos sino una revolución social. Pienso que ella estaba en el camino correcto. Hay un tercer proceso de sanación junto a los dos ya mencionados (aunque, como es natural, se puede mezclar con ellos): junto al *companerismo solidario* y la *fe religiosa*, la práctica de la *resistencia encubierta* puede contribuir a la sanación. (Una digresión: aunque tal resistencia sea encubierta y disfrazada para la opresión a la que se opone, es bastante obvia para los que la practican.)

Podemos entender por qué la gente va a buscar la sanación de Asclepio o María, pero ¿por qué las gentes decidían buscar la sanación en Jesús y/o cómo sabía Jesús que podía sanar? En lo que sigue observe como la sanación de resistencia ideológica pasa del nivel *ideológico* del reino de Dios, por el nivel del *estatus*

de la compañía del reino, al nivel de resistencia *material* de la comensalidad. La sanación implica directamente la enfermedad *antes* y el mal *después de* la afección; y por ello, pero sólo por ello, toca la afección en sí.

Sanación y milagros

> «[Una] observación sobre los milagros y la mentalidad moderna es referente a lo que se podría denominar el "desdén académico". Si hoy día hubiera de tener lugar en las universidades de los Estados Unidos un serio debate sobre la posibilidad y realidad de los milagros –evento sumamente improbable–, en muchas de ellas sólo se accedería a esa discusión académica con una sonrisa desdeñosa. Antes de que fuera expuesta o debatida tesis alguna sería recitado *sotto voce* el credo de muchos profesores, sobre todo de los pertenecientes a departamentos de religión: "Ninguna persona culta moderna puede aceptar la posibilidad de los milagros"».
>
> John P. Meier, *Un judío marginal*, tomo II/2, p. 608

Tal vez todo el material anterior decepcione a algunos lectores. ¿No se enfrentó Jesús a una persona enferma e incluso muerta y con una palabra eliminó la afección o erradicó la propia muerte? ¿Y los milagros? Toda esta antropología médica ¿no es más que una negación oculta de su posibilidad?

Empiezo con una breve comparación de mi posición en *El Jesús de la historia* frente a la de John Meier en *Un judío marginal*. Estamos de acuerdo sustancialmente en tres conclusiones clave sobre el Jesús histórico. Jesús es sanador y exorcista, y sus seguidores consideran que tales acciones son milagros. Pero ninguna sanación o exorcismo es seguro o plenamente histórico en su actual forma narrativa, aunque núcleos históricos sean discernibles en algunos casos. Además, como observa Meier: «La mayor parte de los milagros sobre la naturaleza parecen haber sido generados en la Iglesia primitiva; sin embargo, los relatos sobre multiplicaciones milagrosas de alimentos realizadas por Jesús pueden reflejar alguna comida especial que él diera durante su ministerio público» (II/1,42). Pero quedan dos problemas planteados para el debate.

He aquí el primero: Meier critica la suposición de que los modernos no creen en milagros y cita una encuesta Gallup de 1989 que prueba que el 82 por ciento de los norteamericanos creen en ellos. Está en lo cierto: desde luego que las personas creen en los milagros. Cada vez que voy a una tienda de comestibles leo las portadas de varias publicaciones sensacionalistas mientras espero en la fila de la caja. Además de dietas, cotilleo y escándalos, están llenas de monstruos, profecías y milagros. En la Norteamérica contemporánea estamos más próximos que nunca al mercado de libre comercio empresarial en experiencias religiosas que caracterizó al imperio romano. Pero esto significa que, ahora como entonces, no tenemos que negar sino discriminar.

El argumento ya no puede ser el del ateo de aldea que no cree en milagros realizados por nadie en el pasado, el presente y el futuro, incluido Jesús. El argumento ya no puede ser el del pastor piadoso que no cree en los milagros de nadie excepto en los de Jesus, ni en los de ninguna otra religión excepto en los del cristianismo. El argumento tiene que versar sobre lo que está en juego al afirmar esto sobre Jesús y no sobre otra persona, por ejemplo, Elvis Presley. Era más fácil, aunque estuviera equivocado, decir que los milagros no suceden y que, por tanto, Jesús no los realizó. Es más difícil admitir que los milagros suceden en todas las religiones del mundo y que, *por esta razon*, los milagros de Jesús son especialmente significativos para nosotros los cristianos. Las encuestas Gallup no son suficientes.

Hay otra área problemática. Meier la expresa de este modo: «Así como el historiador debe rechazar la credulidad, no debe aceptar tampoco la afirmación *a priori* de que no hay milagros ni puede haberlos. En sentido estricto, esto es una proposición filosófica o teológica, no histórica» (II/1, 39). Pero, en realidad, no hay un doble problema, sino un quíntuple problema: teológico, literario, epistemológico, histórico y ético. Y antes de proseguir, voy a dar mi definición de milagro. *Un milagro es un acontecimiento maravilloso que alguien interpreta como una acción o manifestacion trascendental.* Tiene que haber, en primer lugar, no un truco o un engaño, sino un prodigio o una maravilla –algo que hace vacilar la explicación corriente–. Segundo, tiene que haber ciertos individuos o grupos que interpreten esta maravilla como intervención de los antepasados, espíritus, divinidades o Dios. Pero ahora se plantea este quíntuple problema.

- El problema *teologico* es que afirmar que los milagros *pueden* suceder o bien que *no pueden* suceder es, estoy de acuerdo con ello, una declaración ideológica. La negación es tan teológica como la afirmación y los debates entre ellas tienen que reconocer este hecho.
- El problema *literario* es cerciorarse de que los textos proclaman milagros en lugar de usar el lenguaje metafórico. Las fábulas de Esopo, por ejemplo, no afirman el discurso milagroso por animales en la antigua Grecia.
- El problema *epistemologico* tal vez sea el mas intransigente de todos. Si se acepta un universo cerrado en el que el *nosotros* del presente conoce todo lo que podría suceder normal o naturalmente, entonces los milagros serían claramente conocibles como todo lo que *nosotros* no podemos explicar. Esto sería anormal o sobrenatural. Pero ya que vivimos en un universo confusamente abierto en el que nuestro conocimiento más seguro es relativizado por ser nuestro, es difícil saber cómo distinguir un prodigio de un milagro. La ironía es que sólo los racionalistas pueden creer de manera absoluta en los milagros como objetivamente evidentes.
- El problema *historico* es sencillamente si, en este o aquel caso particular, un milagro, así definido, aconteció o no aconteció.
- El problema *etico* es también muy difícil. Nos hace volver a aquella segunda razón para la investigación sobre el Jesús histórico propuesta en el capítulo 2. No es ético que un *historiador* de protección y privilegios especiales a los mila-

gros cristianos, pero no a todos los demás, antiguos y modernos. ¿Cómo distingue un historiador antiguo la milagrosa concepción divino-humana de Augusto de la de Jesús, y cómo valoraría esa misma persona pretensiones similares si se hicieran hoy?

Proclamar un milagro es hacer una interpretación de fe, no sólo una declaración de hecho. El hecho abierto al debate público es el prodigio, algo valorado como realidad que no entra dentro del empleo de trucos ni de la normalidad. Cabe, naturalmente, discrepar en este nivel histórico. Pero entonces está el nivel teológico, que acepta o rechaza ese prodigio como milagro. No veo cómo el estatus de milagro pueda ser comprobado o refutado debido al problema epistemológico de un universo abierto y de las relatividades de nuestro conocimiento sobre él. Pero es muy significativo cuáles son los acontecimientos que una fe interpreta como milagro y cuáles no, porque esto revela a qué clase de Dios adoramos. Por último, incluso para los creyentes y hasta dentro de un marco teológico, la fe en un Dios epífano no es lo mismo que la fe en un Dios episódico. El primero es una presencia divina permanente observada periódicamente *por* los creyentes. El segundo es una presencia ausente que interviene periódicamente *a favor de* los creyentes.

En resumen, yo mismo creo en un Dios epífano, no en un Dios episódico. Por tanto, decir que las sanaciones o exorcismos de Jesús son milagros no significa para mí que sólo Jesús podía hacer tales cosas, sino que en tales acontecimientos veo a Dios que actúa en Jesús. Dios, para mí, es alguien que se opone a la discriminación, la explotación y la opresión; que está, por ejemplo, al lado de un pueblo condenado y no al lado de sus señores imperiales en el éxodo, y al lado de un Jesús crucificado y no al lado de sus ejecutores imperiales en la resurrección. Y, en la reciprocidad de la comensalidad abierta y la sanación espontánea que abordaremos en el capítulo 18, veo a este mismo Dios actuando –al sanar y al comer como resistencia no violenta al mal sistémico.

CAPÍTULO 17

NEGAR LA ESCATOLOGÍA APOCALÍPTICA

«El radicalismo itinerante no proclama la (futura) *venida* del reino, sino que la trae directamente a la puerta de casa. Con el aldabonazo del radical itinerante, el viejo mundo ya ha pasado y el reino de Dios ha llegado».

Stephen J Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, p 211

Este capítulo y el siguiente forman un tándem. Son una pareja, dos caras de la misma moneda, por así decir. Este capítulo es el negativo; el siguiente es el complemento positivo. En esta primera sección, o sección negativa, quiero mostrar que la Tradición de los dichos comunes conoce la escatología apocalíptica de la enseñanza de Juan el Bautista y, de manera respetuosa pero definitiva, niega el programa del Bautista en favor del programa del reino de Dios. La Tradición de los dichos comunes es, en otras palabras, anti-apocalíptica pero no anti-escatológica. Una primera indicación de su impulso escatológico es su memoria enfática del concepto del reino de Dios. Se opone a una *interpretacion* de ese programa visionario, no al programa en sí. Pero, en este primer capítulo, no vamos mucho más allá de esta oposición negativa. No quedará en modo alguno claro cual es el contenido positivo de este reino hasta que lleguemos al capítulo siguiente y complementario.

En la negación de la escatología apocalíptica por la Tradición de los dichos comunes hay que considerar tres dichos, cuya presencia en esta tradición es sumamente significativa. Al oponerse a la escatología apocalíptica, prueban que estaba presente en el momento en que la negaron. En otras palabras, hay pruebas contrarias a cualquier afirmación que sostenga que primero hubo una escatología no apocalíptica y la escatología apocalíptica se desarrolló sólo después. La escatología *no* apocalíptica más primitiva que puedo encontrar es ya *anti*-apocalíptica. En el principio era Juan el Bautista, no Jesús.

El primer dicho, *Salida al desierto*, elogia a Juan en extremo. El *Evangelio Q* lo conservó como tal, pero el *Evangelio de Tomas* eliminó el nombre de Juan y cambio el final por completo. El segundo dicho, *Mas grande que Juan*, desplazó al Bautista en favor del miembro más pequeño del reino y fue aceptado en esa forma por los dos evangelios. Estas dos primeras unidades, consideradas juntas, sirven para establecer el contraste negativo entre los movimientos del bautismo

y del reino. El tercer dicho *Cuándo y donde*, es la más interesante de las tres unidades, y suscitó una actividad redaccional rápida y vigorosa a su alrededor. El dicho indica un programa escatológico alternativo –presente en vez de futuro–, pero no da mucho contenido positivo a dicha alternativa.

Salida al desierto

La primera de las tres unidades de la Tradición de los dichos comunes que consideraremos en este capítulo es *Salida al desierto* (Apéndice 1A: #32). Es un dicho del tipo 3 (Apéndice 1B), es decir, fue redactado con orientación ascética en el *Evangelio de Tomas* y con orientación apocalíptica en el *Evangelio Q*. Aparece en el *Evangelio Q* como Q 7,24-27 –es decir, Lucas 7,24-27 = Mateo 11,7-10– y en *Evangelio de Tomas* 78,1-3. No hay versiones paralelas en ningún otro lugar que puedan ser útiles en el análisis. Es la misma unidad de tradición, pero con notable diferencia entre estas dos fuentes. Sólo el *Evangelio Q* aplica el dicho a Juan el Bautista; el *Evangelio de Tomas* no lo aplica. Así pues, la cuestión importante es si dicha aplicación estaba ya presente en la Tradición de los dichos comunes.

Evangelio Q

Hay versiones ligeramente diferentes en Mateo 11,7-10 y Lucas 7,24b-27, pero no hay problemas esenciales. He aquí la redacción en el *Evangelio Q*:

> «Jesús se puso a hablar de Juan a la gente: "¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento? ¿Qué salisteis a ver, si no? ¿Un hombre elegantemente vestido? ¡No! Los que visten magníficamente y viven con molicie están en los palacios. Entonces, ¿qué salisteis a ver? ¿Un profeta? Sí, os digo, y más que un profeta. De éste es de quien está escrito: 'He aquí que envío mi mensajero delante de ti, que preparará por delante tu camino'"» (*Evangelio Q* 7,24b-27).

Esta versión tiene dos partes independientes. Primero hay un clímax retórico de tres preguntas y respuestas: ¿qué?/caña (¡implausible!); ¿qué?/aristócrata (¡imposible!); ¿qué?/profeta (¡inadecuada!). Las dos primeras respuestas –e incluso la tercera– son incorrectas, porque Juan no es *solo* un profeta, sino *mas que* un profeta. Después está la cita final en 7,27, que combina Éxodo 23,20 y Malaquías 3,1, de modo que el ángel-mensajero es interpretado ahora como Juan que prepara el camino a Jesús.

Hay un consenso muy fuerte según el cual *Evangelio Q* 7,27 fue añadido más tarde a *Evangelio Q* 7,24-26, completo en forma y contenido sin aquella adición La cita aparece, por ejemplo, sin la triple pregunta retórica en Marcos 1,2-3. Pero, en cualquier caso, la presencia de 7,27 hace que 7,24-26 resulte aún más enfática y explícitamente apocalíptico. Como concluye Kloppenborg: «Q 7,27

identifica de manera explícita a Juan como precursor de Jesús y lo identifica de manera implícita con Elías *redivivus*. Así, el papel de Juan es interpretado escatológicamente: como el mensajero de Yahvé y como alguien con una función positiva, aunque subordinada, en la inauguración del reino» (1987a:109). En todo caso, sería difícil no interpretar «más que un profeta» con el significado de profeta definitivo, el profeta del fin de los tiempos, incluso, tal vez, el Mesías. Pero una vez que 7,27 fue añadido a 7,24b-26, «más que un profeta» significa simplemente «precursor de Jesús».

El *Evangelio Q* redacta el dicho aún más explícitamente como escatología apocalíptica, pero también sitúa a Juan en una posición subordinada con respecto a Jesús.

Evangelio de Tomás

El dicho de *Evangelio de Tomas* 78 es muy diferente del paralelo del *Evangelio Q* en contenido y forma, en especial por la falta de toda referencia a Juan el Bautista (y, desde luego, por la ausencia de toda cita bíblica):

> «Jesús dijo: "¿Por qué salisteis al campo? ¿Para ver una caña agitada por el viento? ¿O para ver a un hombre que lleva encima vestidos delicados, [como] vuestros reyes y vuestros magnates? Ellos son los que llevan encima vestidos delicados y no podrán conocer la verdad"» (*Evangelio de Tomas* 78,1-3).

El problema es claro. El *Evangelio Q* aplica el dicho a Juan. El *Evangelio de Tomas* no lo hace. ¿Qué había en la Tradición de los dichos comunes para esta unidad? Dejando a un lado la cuestión de la cita bíblica, ¿estaba Juan el Bautista presente desde el principio o no? ¿Añadió el *Evangelio Q* la referencia a Juan el Bautista o la elimino el *Evangelio de Tomas*?

He aquí las dos respuestas contrarias a esa pregunta. Helmut Koster piensa que Juan el Bautista fue añadido por el *Evangelio Q*: «Tal como aparece en el Evangelio de Tomás, [el dicho] no tiene relación explícita con Juan el Bautista. Podría ser entendido como afirmación general sobre la exclusión de los ricos y el uso que Q hace de este dicho en el contexto de dichos sobre Juan el Bautista sería secundario» (1990b:58). En suma, Koster piensa que el *Evangelio Q* lo añadió; el *Evangelio de Tomas* no lo eliminó sino que refleja sin más la versión original. En cambio, Gerd Theissen sostiene que la misma mención de «caña» vincula el dicho de manera explícita con Herodes Antipas. Su argumento es que «la caña aparece en las primeras monedas que Herodes Antipas hizo acuñar con motivo de la fundación de su capital, Tiberíades (hacia el año 19 d.C.) ... El primer tipo de moneda (y el más antiguo) ostenta en el anverso, muy probablemente, una caña (*Canna communis*)» (1997:41). Así pues, el contraste entre Juan y Antipas estaba presente en aquel dicho desde su existencia más primitiva. En suma, Theissen cree que el *Evangelio Q* no añadió la referencia a Juan sino que solo refleja la versión original, el *Evangelio de Tomás* la eliminó.

En este debate estoy de acuerdo con Theissen, no con Koster. Aunque el argumento de la «caña» es demasiado específico, es difícil imaginar este dicho si no es vinculado de alguna manera con el conflicto entre desierto y palacio, entre Juan y Antipas, y muy probablemente después de la ejecución de aquél por éste. Si sólo se quería una crítica general del lujo aristocrático, es difícil entender qué tienen que ver *desierto y cana* como introducción a esa crítica. Concluyo, por consiguiente, que Juan el Bautista estaba ligado a esta unidad en la Tradición de los dichos comunes y fue mantenido y reforzado por el *Evangelio Q*.

En *Evangelio de Tomas* 78 la versión se entiende mejor como una versión totalmente truncada de la tradición común que subyace en los dos evangelios que, no obstante, debió ser muy próxima a la que ahora está presente en el *Evangelio Q*. La estricta construcción retórica de tres partes está ahora destruida. Sólo se da por completo el primer elemento, con pregunta y respuesta explícita (¿qué?/¡caña!); el segundo se ha reducido a pregunta implícita y respuesta explícita (¡¿aristócrata?!) y el tercero desaparece por entero detrás de la crítica de esos aristócratas. Es como si toda la parte anterior hubiese desaparecido en un aforismo distinto e independiente: «Vuestros reyes y vuestros magnates son los que llevan encima vestidos delicados y no pueden entender la verdad». El poder y el lujo se oponen ahora a la verdad y el ascetismo. En sí mismo, este dicho está completamente de acuerdo con otros dichos específicos del *Evangelio de Tomas* –dichos que recalcan la verdadera riqueza de la pobreza y la falsa riqueza del poder:

> Jesús dijo: «El que se ha hecho rico, que se haga rey, y el que tiene algún poder, que renuncie» (*Evangelio de Tomas* 81,1-2).

> Jesús dijo: «Adán llegó a ser por un gran poder y una gran riqueza y no ha llegado a ser digno de vosotros. Porque si hubiera sido digno no [habría] gu[stado] la muerte» (*Evangelio de Tomas* 85,1-2).

> Jesús dijo: «El que ha encontrado al mundo y se ha hecho rico, que renuncie al mundo» (*Evangelio de Tomas* 110).

Conclusión

La Tradición de los dichos comunes *conoce* la escatología apocalíptica del Bautista, como prueba la unidad *Salida al desierto*. El *Evangelio Q* la acepta y la enfatiza redaccionalmente. El *Evangelio de Tomas* la rechaza y la elimina redaccionalmente. Juan ni siquiera es mencionado en *Tomás*, y el dicho se convierte en una amonestación general pero de alguna manera tensa contra el poder y el lujo. He puesto en cursiva la palabra *conoce* en la primera frase de este párrafo. La siguiente unidad muestra que la Tradición de los dichos comunes *conoce* la escatología apocalíptica del Bautista y *se opone* a ella.

Más grande que Juan

La segunda unidad en la Tradición de los dichos comunes que *concierne* a la escatología apocalíptica y la *niega* es *Mas grande que Juan* (Apéndice 1A: #20). Es un dicho del tipo 3 (Apéndice 1B), es decir, fue redactado con orientación ascética en el *Evangelio de Tomas* y con orientación apocalíptica en el *Evangelio Q*. Aparece en el *Evangelio Q* como Q 7,28 –es decir, Lucas 7,28 = Mateo 11,11– y en *Evangelio de Tomas* 46,1-2. No se han conservado más ejemplos. El complejo anterior, *Salida al desierto*, y el presente, *Mas grande que Juan*, aparecen seguidos en el *Evangelio Q*, pero aparecen por separado en *Evangelio de Tomas* 78 y 46. No obstante, en este caso el *Evangelio de Tomas* no tiene problemas en mencionar a Juan el Bautista.

Evangelio Q

Las dos versiones en Mateo 11,11 y Lucas 7,28 no tienen ninguna diferencia sustancial. He aquí la redacción del *Evangelio Q*:

> «Os digo: No hay, entre los nacidos de mujer, ninguno más grande que Juan; sin embargo, el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él» (*Evangelio Q* 7,28).

Naturalmente, una cosa es declarar que Juan está subordinado a Jesús como su precursor por designación divina, y otra muy distinta decir que el más pequeño en el reino es mayor que Juan. El elogio en extremo elevado, como acabamos de ver en *Evangelio Q* 7,24-27, va seguido aquí por un elogio muy elevado en 7,28a y después por una severa negación en 7,28b. Kloppenborg formula la contradicción de esta manera: por una parte, en *Evangelio Q* 7,24-27, «Juan ... se sitúa junto a Jesús como precursor, no fuera del reino como representante de una época pasada»; pero, por otra parte, *Evangelio Q* 7,28 «enfatiza la grandeza del reino afirmando que incluso el mayor representante del viejo orden, Juan, palidece en comparación con él ... Relativiza a Juan relegando su función a una era anterior al reino y, en efecto [posiblemente] a un ámbito fuera del reino» (1987a:109-110).

Hay que subrayar que esta unidad es en extremo insólita en el *Evangelio Q*. En ella no sólo se exalta a Jesús por encima de Juan dentro del reino, sino que se exalta al menor, explícitamente dentro del reino, por encima de Juan, implícitamente fuera de él. Pero esta negación se enmarca ahora en la siguiente secuencia de unidades:

1.	*Salida al desierto*:	Mateo 11,7-10	=	Lucas 7,24-27
2	*Mas grande que Juan*:	Mateo 11,11	=	Lucas 7,28
3	*Reino y violencia*:	Mateo 11,12-13	=	Lucas 16,16
4	*Sabiduría justificada*:	Mateo 11,16-19	=	Lucas 7,31-35

La localización exacta de *Reino y violencia* es un tanto incierta, pero la dejo así por el momento. Lo más significativo en esta secuencia de tres o cuatro unida-

des es su clímax en *Sabiduría justificada*. Esta unidad sitúa a Juan y Jesús juntos, por encima de cualquier cuestión de diferencia o superioridad, como «hijos de la Sabiduría», igualmente rechazados por «esta generación». Ésta es una comprensión de Juan que no está muy de acuerdo con *Evangelio Q* 7,28 y necesariamente arroja luz sobre las unidades anteriores.

En suma, por tanto, *Evangelio Q* 7,28b dentro, primero, de *Evangelio Q* 7,28, dentro, después, de *Evangelio Q* 7,24-35 y dentro, por último, del mismo *Evangelio Q*, pudo ser tolerado porque su dura negativa fue mitigada por el contexto. Pero la presencia de *Evangelio Q* 7,28 nos advierte que el *Evangelio Q* conoció una tradición que afirmaba que el movimiento del bautismo de Juan era incompatible con el movimiento jesuano del reino.

Evangelio de Tomás

La presencia de un paralelo de *Evangelio Q* 7,28 en *Evangelio de Tomas* 46,1-2 prueba, por supuesto, que el *Evangelio de Tomas* conocía a Juan el Bautista, como hipótesis formulada para explicar *Evangelio de Tomas* 78,1-3 en la unidad anterior. Pero, a diferencia de ese caso, en éste no se elimina al Bautista:

> «Jesús dijo: "Desde Adán hasta Juan el Bautista, entre los nacidos de mujeres, no hay quien sea más alto que Juan el Bautista para que sus ojos no se aparten [*literalmente*: se rompan]. Pero yo digo: el que de vosotros se haga como un pequeño conocerá el reino y será más alto que Juan"» (*Evangelio de Tomas* 46).

La diferencia más significativa con respecto a la versión del *Evangelio Q* es la expresión «conocerá el reino» en *Evangelio de Tomas* 46,2. Primero, el dicho está completo sin ella. Segundo, no es el verbo empleado comúnmente para describir la relación de la persona con el reino en el *Evangelio de Tomas*. Tenemos, por ejemplo, el verbo «entrar» en el reino en 22,2.3.7; 99,3; 114,3; «encontrar» el reino en 27,1; 49,1 y «está lejos» del reino en 82,1. Por último, el tema del *conocer* es muy característico del *Evangelio de Tomas*. En otras palabras, el dicho está siendo ya transformado, pero delicada y mínimamente, a lo largo de la trayectoria particular de la escatología esotérica y ascética de este evangelio.

Conclusión

Hay una tensión entre Juan el Bautista y Jesús dentro de la Tradición de los dichos comunes. No se da sólo en el nivel redaccional del *Evangelio de Tomás* o del *Evangelio Q*. En este nivel el primero lo enfatiza mientras que el segundo lo mitiga. Es, además, una tensión entre un Jesús que elogia a Juan profundamente en un dicho, como *Salida al desierto*, y al mismo tiempo lo elogia y disminuye profundamente en otro, como *Mas grande que Juan* Juan es el más grande entre los profetas y más que un profeta. Pero está *por debajo del mas pequeno* en el reino. No es que él *sea* el más pequeño en el reino, porque entonces estaría claramente en

él. Juan el Bautista no está en absoluto en el reino, lo cual parece indicar que ya había una teología anti-apocalíptica que actuaba dentro de la Tradición de los dichos comunes. Pero esto lo formula negativamente. ¿Cómo era *positivamente*? Todo esto sirve como introducción al complejo siguiente, que menciona la alternativa positiva, pero todavía no la llena con mucho contenido. Esto tiene que esperar hasta el siguiente capítulo.

Cuando y donde

El tercer dicho en la Tradición de los dichos comunes que *concierne* a la escatología apocalíptica *y la reemplaza* es *Cuando y donde* (Apéndice 1A: #2). Es un dicho del tipo 3 (Apéndice 1B), es decir, ha sido redactado con orientación ascética en el *Evangelio de Tomas* y con orientación apocalíptica en el *Evangelio Q*. Es una unidad extremadamente compleja que implica múltiples fuentes independientes. Aparece, a partir de la Tradición de los dichos comunes, en el *Evangelio Q* como Q 17,23-24 –es decir, Lucas 17,23-24 = Mateo 24,26-27– y, con tres o incluso cuatro versiones, en *Evangelio de Tomás* 113,1-4; 3,1-3; 51,1-2 y 18,1-3. También aparece de modo independiente en Marcos 13,21-22 = Mateo 24,23-24 y en la fuente especial usada en Lucas 17,20-22. En otras palabras, hay cuatro fuentes mutuamente independientes, por no hablar de las múltiples versiones dentro del propio *Evangelio de Tomás*. Naturalmente, me concentro en la Tradición de los dichos comunes y analizo otras versiones sólo para centrar más mi enfoque. He aquí las fuentes y las versiones implicadas (en el orden del análisis posterior):

Fuente 1:	(*Evangelio Q*)	Mateo 24,26-27	=	Lucas 17,23-24
Fuente 2:	(Marcos)	Marcos 13,21-23	=	Mateo 24,23-25
Fuente 3:	(Lucas Especial)	Lucas 17,20-21		
Fuente 4:	(*Ev. Tom.*)	*Ev. Tom* 113,1-4	=	3,1-3 = 51,1-2 = 18,1-3

Lo que hace que este complejo sea tan importante es, primero, el múltiple número de fuentes independientes y, segundo, las cuatro versiones alternativas en el *Evangelio de Tomas*. Analizo estas múltiples fuentes y versiones en cinco pasos para formular el argumento de la manera más clara posible: (1) el *Evangelio Q* y Marcos; (2) Lucas Especial y *Evangelio de Tomas* 113,1-4; (3) *Evangelio de Tomas* 113,1-4 y 3,1-3; (4) *Evangelio de Tomas* 51,1-2 y 18,1-3.

Evangelio Q y Marcos

Las dos versiones del *Evangelio Q* en Mateo 24,26-27 y Lucas 17,23-24 son muy diferentes. Lucas tiene un «Vedlo aquí» y «Vedlo allá» general, pero Mateo tiene un «Está en el desierto» y «Está en los aposentos» específico. No hay nada particularmente esencial en estas diferencias. Transcribo el pasaje en el formato lucano:

«Y os dirán: "Vedlo aquí", "Vedlo allá". No vayáis, ni corráis detrás. Porque, como relámpago fulgurante que brilla de un extremo a otro del cielo, así será el Hijo del hombre en su Día» (*Evangelio Q* 17,23-24).

La versión de Marcos 13,21-23 no tiene un paralelo correspondiente en Lucas, pero Mateo sigue de cerca a Marcos en Mateo 24,23-25 antes de combinarlo con la versión del *Evangelio Q* en Mateo 24,26-27. He aquí la versión marcana:

«Entonces, si alguno os dice: "Mirad, el Cristo aquí", "Miradlo allí", no lo creáis. Pues surgirán falsos cristos y falsos profetas y realizarán señales y prodigios con el propósito de engañar, si fuera posible, a los elegidos. Vosotros, pues, estad sobre aviso; mirad que os lo he predicho todo» (Marcos 13,21-23).

Cuando comparamos el texto del *Evangelio Q* con Marcos, destacan tres puntos. Primero, hay una estructura común que contiene (a) un verbo de *decir* con el sujeto impreciso en singular («alguno») o en plural («ellos»); (b) doble «vedlo» o «miradlo» con especificaciones locales disyuntivas como aquí/allí, allí/aquí o allí/allí; (c) prohibición única (Marcos) o, más probablemente, doble (*Evangelio Q*): «no, no». Segundo, en el *Evangelio Q* la llegada es la del Hijo del hombre, mientras que en Marcos es la de Cristo. Tercero, el *Evangelio Q* prohíbe tales expectativas porque la llegada del Hijo del hombre será repentina e inesperada, como el relámpago. Es futura pero sucederá tan deprisa que no se podrá observar. Marcos dice que tales afirmaciones proclaman «falsos» cristos, pero la única razón se da mucho después, en 13,32: «Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre».

Lucas Especial y Evangelio de Tomás

Las dos unidades siguientes de comparación son el material especial en Lucas 17,20-21 y *Evangelio de Tomás* 113,1-4. Es posible que lo que he llamado Lucas Especial 17,20-21 proceda en realidad del *Evangelio Q*, mantenido por Lucas pero omitido por Mateo. Como enfatizo lo que con más certeza es común en el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*, prefiero considerarlo como Lucas Especial, aun reconociendo que *podría* ser del *Evangelio Q*. He aquí los dos textos:

«Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el reino de Dios, les respondió: "El reino de Dios no viene con cosas que se pueden observar, ni dirán: 'Vedlo aquí o allá', porque, mirad, el reino de Dios ya está entre vosotros» (Lucas 17,20-21).

«Sus discípulos le dijeron: "¿Qué día vendrá el reino?". [Jesús dijo:] "No vendrá en una expectativa, ni dirán: 'Mirad aquí' o 'Mirad allá'; sino que el reino del Padre está difundido sobre la tierra y las gentes no lo ven"» (*Evangelio de Tomás* 113,1-4).

Estas dos unidades tienen un contenido muy semejante. Tienen el mismo formato de pregunta y respuesta y la respuesta corrige un «¿Que día vendrá?» con un «Ya esta aquí». En el primer texto preguntan «los fariseos», en el segundo preguntan «los discípulos». La respuesta tiene tres partes: el reino no puede ser esperado ni aguardado; por ello no habrá ningún «Vedlo aquí o allá»; porque el reino ya está presente. En la misma pregunta está implícito que al menos quienes preguntan no reconocen la presencia del reino entre ellos, pero este punto se explicita en *Evangelio de Tomas* 113.

Hasta aquí he examinado cuatro fuentes: *Evangelio Q*, Marcos, Lucas Especial y *Evangelio de Tomas* 113. Todas están de acuerdo en que cuando las gentes dicen vedlo/vedlo, están equivocadas. Pero mientras que en el *Evangelio Q* y Marcos lo que se espera es la llegada de Cristo o del Hijo del hombre, en Lucas Especial y *Evangelio de Tomas* 113 la expectativa está puesta en la llegada del reino.

Evangelio de Tomás 3 y 113

El dicho en *Evangelio de Tomas* 3 tiene versiones copta y griega. Esta última se encuentra en pap. Oxy. 654, líneas 9-16 (Attridge 1989:114, 126). Como no hay ninguna diferencia esencial entre ellas, transcribo sólo la primera versión. *Evangelio de Tomas* 113 se conserva sólo en copto. He aquí los pasajes:

> «Jesús dijo: "Si os dicen vuestros guías: 'Mirad, el reino está en el cielo', entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen: 'Está en el mar', entonces los peces os precederán. Pero el reino está dentro de vosotros y está fuera de vosotros. Cuando os lleguéis a conocer, entonces seréis conocidos y sabréis que vosotros sois los hijos del Padre viviente. Pero si vosotros no os conocéis, entonces vosotros estáis en pobreza y vosotros sois la pobreza"» (*Evangelio de Tomas* 3,1-5).

> «Sus discípulos le dijeron: "¿Qué día vendrá el reino?". [Jesús dijo:] "No vendrá por esperarlo [= aguardarlo]. No se dirá [o: No dirán]: 'Mirad aquí' o 'Mirad allá'; sino que el reino del Padre está difundido sobre la tierra y las gentes no lo ven"» (*Evangelio de Tomas* 113,1-4).

Incluso independientemente de la adición de 3,4-5: «Cuando os lleguéis a conocer», las semejanzas y diferencias entre 3,1-3 y 113,1-4 son muy significativas.

Primero, con respecto a la forma. La primera unidad es un diálogo implícito pero un antagonismo explícito. Jesús y sus oyentes no especificados están en un lado y «vuestros guías» estan en el otro. Lo que estos oyentes oyen a sus guías es incorrecto, pero lo que oyen a Jesus es correcto. La segunda unidad es un diálogo explícito, pero un antagonismo implícito. Presumiblemente los que «no ven» la presencia del reino fracasan porque «esperan/aguardan» su llegada. Pero

113,1-4 –aun considerado solo– implica que «los discípulos» están entre aquellas «gentes» que no pueden ver la presencia del reino; de lo contrario no habrían hecho esa pregunta. Además, debido a la posición final de 113,1-4, sólo llegamos a ella después de leer un buen número de diálogos en los que los discípulos están claramente en el lado equivocado.

Segundo, con respecto a la estructura. En 113,1-4 hay un doble «mirad/aquí» y «mirad/allá», seguido por una alternativa de contraste «sino que [o: pero]». En 3,1-3 esta estructura aparece como un solo, pero desequilibrado «mirad/cielo» y «–/mar», seguido de «pero [o: sino que]». Esta construcción común ¿es sólo coincidencia o son los dos dichos versiones diversificadas de la misma unidad básica? Respondo, provisionalmente, en sentido afirmativo por causa de los delicados paralelos en forma y estructura que acabamos de mencionar. Además, parece que el movimiento va de 113,1-4 a 3,1-4 –es decir, de la crítica a las «gentes» a la crítica a los «guías», y del «reino del Padre está difundido sobre la tierra», un poco más claro, al «reino está dentro de vosotros y está fuera de vosotros», un poco más enigmático.

Tercero, con respecto a la retórica. El texto en 113,1-4 es claro y preciso. No *hay que esperar el reino porque ya está aquí. El problema no está en aguardar su* venida futura sino en reconocer su presencia actual. Pero está claro que hay «gentes» que no reconocen esta presencia y todavía aguardan su llegada. En la misma pregunta («¿Qué día vendrá el reino?») se da por supuesto que los discípulos no advierten que ya está presente ante ellos. Pero ciertamente este punto no se enfatiza. En 3,1-3, por otra parte, la retórica es polémicamente sarcástica, en especial cuando se compara con otros usos de búsquedas en cielo/tierra/mar para subrayar imposibilidad, futilidad o falta de necesidad. El paralelo estructural más próximo es el referido al mandamiento prescrito por Dios sobre la alianza en Deuteronomio:

> «Porque este mandamiento que yo te prescribo hoy no es superior a tus fuerzas, ni está fuera de tu alcance. No está en el cielo, como para decir: "¿Quién subirá por nosotros al cielo y nos lo traerá, para que lo oigamos y lo pongamos en práctica?". Ni está al otro lado del mar, como para decir: "¿Quién irá por nosotros al otro lado del mar y nos lo traerá para que lo oigamos y lo pongamos en práctica?". Sino que la palabra está bien cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la pongas en práctica» (Deuteronomio 30,11-14).

Es un paralelo muy próximo: alianza/reino no está lejos (cielo/mar) sino cerca, no allí sino aquí. Naturalmente, el tono burlón aparece de un modo mucho más evidente (pájaros/peces) en 113,1-4. Huelga decir que la ironía no es más que polémica barata. Pero resulta interesante que, una vez que son mencionados los «guías» que se oponen, el nivel de la controversia se hace más grosero y más superficial.

Por lo que respecta al contenido, es posible que 3,1-3 y 113,1-4 sean dos dichos totalmente independientes que, cada uno a su manera, dicen lo mismo. Pero yo pienso que lo más probable es que sean dos versiones de la misma unidad estructural: el reino de Dios no está aquí o allí en el futuro, sino aquí y ahora en el presente; pero algunos, ya sean «gentes» o «guías», no aceptan esa posición.

Evangelio de Tomás 18 y 51

Abordo ahora otro grupo de dos dichos. Vamos a leerlos teniendo presente el grupo anterior:

> «Sus discípulos le dijeron: "¿Qué día tendrá lugar el reposo de los muertos y qué día vendrá el mundo nuevo?". Les dijo: "Lo que esperáis ha llegado, pero vosotros no lo conocéis"» (*Evangelio de Tomás* 51,1-2).

> «Los discípulos dijeron a Jesús: "Dinos cuál será nuestro fin". Jesús dijo: "¿Habéis descubierto ya el comienzo para que busquéis el fin? Donde está el comienzo allí estará el fin. Feliz el que se sitúe en el comienzo, pues conocerá el fin y no gustará la muerte"» (*Evangelio de Tomás* 18,1-3).

Respecto a la forma, los dos dichos son diálogos explícitos, pero no hay apenas paralelismo estructural. Respecto a la retórica, las dos respuestas son correctivas –la primera con ironía, la segunda con énfasis–. Respecto al contenido, los dos diálogos son muy diferentes: uno pregunta sobre «nuestro fin» y el otro sobre «el reposo de los muertos» y «el mundo nuevo». Sólo coinciden en el verbo «conocer».

Matriz y desarrollo

Pienso que estos siete textos son desarrollos variados de una sola matriz. Para que resulte claramente visible, destaco los elementos comunes en ellos. He aquí los textos –los desarrollos están a la izquierda y a la derecha de la matriz común que ocupa el centro:

Evangelio Q	Marcos	– Matriz común –		*– Evangelio de Tomás –*		
(Reconstruido)	(Mc 13,21)	(Lc 17,20-21)	(Ev. Tom. 113,1-4)	(3,1-5)	(51,1-2)	(18,1-3)
		cuando	cuando		cuando	
Hijo del hombre	Cristo(s!)	Reino	Reino	Reino		
		venir	venir		venir	
		observar	esperar		esperar	
	decir	decir	dicho [decir]	decir		
mirad	mirad	mirad	mirad	mirad		
dos lugares	dos lugares	dos lugares	dos lugares	dos lugares		
no/no	no/no					
sino que		sino que	sino que	sino que		
		entre	difundido	dentro/fuera		
			no ver	conocer	no conocer	conocer

Este dicho matriz se ve de la manera más clara en Lucas Especial 17,20-21 y *Evangelio de Tomás* 113,1-4. La única diferencia digna de nota es la frase final del segundo: «y las gentes no lo ven». Pero esto sólo explicita lo que ya está implícito en la misma pregunta («cuando»). A partir de esta matriz común la unidad se desarrolla en tres direcciones diferentes. Las dos primeras son más bien semejantes. Marcos aplica el dicho a la llegada de falsos cristos, el *Evangelio Q* lo aplica a la llegada del Hijo del hombre. Pero el desarrollo en el *Evangelio de Tomás* es más intenso e instructivo.

Hay vínculos verbales, formales y estructurales y también diferencias muy notables en estos textos del *Evangelio de Tomás*. Sitúo los cuatro dichos en esa secuencia de izquierda a derecha porque es lo que propongo como su desarrollo básico. El dicho central es 113,1-4. Su estructura (decir/mirad/sino que) aparece de nuevo en 3,1-3, pero su forma (diálogo) reaparece en 51,1-2. No obstante, estos cambios verbales reflejan profundos cambios teológicos. Primero, la secuencia empieza con la espera de un reino futuro (equivocado) contra el descubrimiento de un reino presente (correcto), pero concluye con la búsqueda del fin (equivocado) contra el descubrimiento del principio (correcto). Segundo, la secuencia pasa de lo impersonal a lo personal: 113,1-4 es sobre «ellos», pero todos los demás son sobre «vosotros». Tercero y más significativo, empezamos con extraños o «gentes» (*literalmente*: hombres) que no «ven» lo que esperan como una realidad ya presente delante de ellos, pero termina con íntimos o «discípulos» que no «conocen» lo que esperan como una realidad ya presente delante de ellos. Por último, dichos independientes sobre el «conocimiento» (de ahí el «conocen» anterior) son añadidos como *Evangelio de Tomás* 3,4-5 a 3,1-3 y como 18,3 a 18,1-2. Difícilmente se encontrará un caso más obvio de un dicho anterior a *Tomás* aún visible definitivamente en 113 pero también desarrollado dentro de *Tomás* para significar sabiduría esotérica y conocimiento oculto –externamente por la adición de 3,4-5 a 3,1-3, internamente por cambios dentro de 51,1-2 y tanto interna como externamente en 18,1-2.3.

Conclusión

Interpreto *Cuándo y dónde* junto con *Salida al desierto* y *Mayor que Juan* dentro de la Tradición de los dichos comunes. Aquella unidad se opone a la clase de escatología apocalíptica representada por Juan el Bautista. Es aceptada y redactada en el *Evangelio Q*, de modo que no niega la escatología apocalíptica, sino que más bien la confirma. El acontecimiento será tan repentino que no habrá señales preparatorias. Es aceptada en el *Evangelio de Tomás* y después, lentamente pero con seguridad, redactada según su propia escatología ascética esotérica. No obstante, esto significa que ninguno de estos evangelios transmite su significado original. Cada uno tuvo que redactarla según direcciones diferentes. Negativamente, y en conjunción con esos otros dos dichos comunes, niega la validez de la escatología apocalíptica. Positivamente, indica que el reino de Dios ya está presente en la tierra. Pero *¿cómo* está presente? La respuesta se encuentra en las unidades que se estudian en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 18

AFIRMAR LA ESCATOLOGÍA ÉTICA

«El cuerpo es un arquetipo que puede utilizarse como modelo de cualquier sistema que se halle bien delimitado. Sus líneas divisorias pueden representar las líneas divisorias de cualquier estructura que se halle amenazada o en situación precaria. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de cada una de sus partes y la relación existente entre ellas pueden convertirse en símbolos de otras estructuras igualmente complejas. Probablemente no seamos capaces de interpretar los rituales relacionados con las secreciones corporales, la leche materna, la saliva, etcétera, a menos que estemos dispuestos a considerar que el cuerpo es un símbolo de la sociedad, y a pensar que los poderes y peligros atribuidos a las estructuras sociales se reproducen a pequeña escala en el cuerpo humano».

Mary Douglas, *Purity and Danger*, p. 115 [citado en Crossan 1996a:92-93]

«En todas las sociedades, desde las más simples a las más complejas, la comida constituye la forma primaria de iniciar y mantener las relaciones humanas ... Cuando los antropólogos descubren dónde, cuándo y con quién es ingerida una comida, prácticamente ya pueden deducir cuáles son las relaciones existentes entre los miembros de una sociedad ... Saber qué es lo que come una persona, dónde, cómo, cuándo y con quién lo hace, equivale a conocer el carácter de su sociedad».

Peter Farb y George Armelagos, *Consuming Passions*, pp. 4, 211
[citado en Crossan 1996a:84]

«En las sociedades tradicionales, por ejemplo, el sistema de salud puede ser *el principal* mecanismo para el control social».

Arthur Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture*, p. 41

Este capítulo debe ser leído como el complemento positivo del capítulo negativo anterior. ¿Qué *es* el reino de Dios si no es ni apocalíptica ni ascéticamente escatológico? Se caracteriza por lo que he llamado *escatología ética*, una resistencia divinamente ordenada y no violenta a la normalidad de la discriminación, explotación, opresión y persecución.

Los tres epígrafes anteriores son las bases antropológicas interculturales para este capítulo y su relevancia resultará cada vez más clara en la exposición. El principio fundamental es la interacción simbólica del cuerpo como microcosmos y la sociedad como macrocosmos propuesta por Mary Douglas. Ahora bien ¿qué significa esta interacción? ¿Cómo, por ejemplo, la comprensión que una sociedad tiene de sí misma se hace presente en sus normas para los cuerpos dentro de ella?

Se puede trabajar con ese otro cuerpo pero no comer con él, o se puede comer con ese otro cuerpo pero no desposarlo. Dentro de dicha interacción hay dos fenómenos particularmente importantes en el nivel mesocósmico (o intermedio). Comer y sanar implican interacción corporal. No son sólo acciones sobre cuerpos individuales como microcosmos separados. Tampoco son acciones sobre la sociedad como macrocosmos más extenso. Son ejemplos perfectos del nivel mesocósmico, donde los cuerpos se unen y donde la sociedad es simbolizada por esta interacción.

En el capítulo anterior usé tres unidades para establecer el anti-apocalipticismo de la Tradición de los dichos comunes: *Salida al desierto, Mas grande que Juan* y *Cuando y donde*. Aquí uso tres unidades diferentes para establecer su sustitución: *Bienaventurados los pobres, Odiar a la familia* y *La mision y el mensaje*. Así como *Cuando y donde* tuvo una importancia fundamental en el capítulo anterior, en ésta la tiene *La mision y el mensaje*

Bienaventurados los pobres

La primera de las tres unidades de la Tradición de los dichos comunes consideradas en esta sección es *Bienaventurados los pobres* (Apéndice 1A: #22). Es un dicho del tipo 4 (Apéndice 1B), es decir, no ha sido redactado ni con orientación ascética en el *Evangelio de Tomas* ni con orientación apocalíptica en el *Evangelio Q*. Hay que examinarlo junto con otras dos bienaventuranzas (Apéndice 1A: #28, #29):

Bienaventurados los pobres.	*Ev Tomas* 54	Q Lucas 6,20	= Mateo 5,3
Bienaventurados los perseguidos	*Ev Tomas* 68 = 69,1	Q Lucas 6,22-23	= Mateo 5,11-12
Bienaventurados los que tienen hambre	*Ev Tomas* 69,2	Q Lucas 6,21a	= Mateo 5,6

Este capítulo analiza sólo la primera bienaventuranza. Pero las tres se refieren a la misma realidad: los pobres son los que tienen hambre, son los perseguidos u oprimidos. Pero primero digamos unas palabras preliminares sobre las bienaventuranzas.

Bienaventuranzas

Una *bienaventuranza* es una declaración no sólo de felicidad secular o humanamente acreditada, sino de felicidad religiosa o divinamente aprobada. Es una declaración de que alguien o algo es bendecido por Dios. La clásica traducción «bienaventurados» hace que esta fuente trascendental resulte más evidente que en traducciones modernas como «dichoso» o «digno de ser felicitado». En cualquier caso, esa designación genérica crea ciertas expectativas en su trasfondo cultural. Para el ejemplo que nos ocupa son importantes dos puntos principales.

El primer punto se refiere a su estructura interna Con frecuencia las bienaventuranzas tienen una estructura bipartita que incluye, en la primera parte, una *declaracion* de qué personas o cosas son bienaventuradas y, en la segunda, la *razon* por la que son bienaventurados, como en el Salmo 128 1-2:

Declaración ¡Dichosos los que temen al Señor
y recorren todos sus caminos!
Razon Del trabajo de tus manos comerás,
serás dichoso
y todo te irá bien.

El segundo punto se refiere a la estructura externa. A menudo se encuentran bienaventuranzas en grupos de dos y este paralelismo poético externo se refleja muchas veces en un paralelismo interno dentro de cada bienaventuranza, como en el Salmo 32,1-2:

«Dichoso aquel al que perdonan su culpa
y queda cubierto su pecado!
Dichoso el hombre a quien el Señor no le imputa delito,
y no hay fraude en su interior».

Pero las bienaventuranzas pueden aparecer también en una serie, desde tres hasta nueve casos Por ejemplo, entre los 15.000 fragmentos de cerca de 550 manuscritos encontrados en la cueva 4 de Qumrán cerca del Mar Muerto, hay uno catalogado como 4Q525 [4QBienaventuranzas] (*TQ* 410-411 [= *DSST* 395]). En él se han conservado cinco bienaventuranzas sobre la búsqueda de la sabiduría divina y posiblemente contuviera, al comienzo del fragmento, otras que se han perdido. Este caso se puede comparar con las tres bienaventuranzas de la Tradición de los dichos comunes y las cuatro originalmente presentes en el *Evangelio Q* –las ultimas ahora conservadas como cuatro en Lucas 6,20b-23, pero ampliadas hasta nueve en Mateo 5,3-12.

Evangelio Q

Esta versión de la bienaventuranza es neutral en cuanto a la *declaracion* («bienaventurados los pobres») en Lucas 6,20 y Mateo 5,3, pero el primero da la *razon* en la segunda persona del plural con «vosotros» mientras que el segundo la da en la tercera persona del plural con «ellos». Por tanto, tenemos que decidir cual estaba en el texto del *Evangelio Q*. Personalmente prefiero el formato de la segunda persona del plural, porque se encuentra con la *declaracion* y con la *razon* en la cuarta bienaventuranza del *Evangelio Q*, *Bienaventurados los perseguidos*, en Lucas 6,22-23 = Mateo 5,11-12.

«Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (*Evangelio Q* 6,20b).

Esta variación entre «vosotros» y «ellos» en estas bienaventuranzas ¿pudo desarrollarse a partir de una formulación inicial en primera persona: «Bienaventurados [nosotros] los pobres, porque nuestro es el reino de Dios»?

Evangelio de Tomás

El macarismo *Bienaventurados los pobres* en *Evangelio de Tomás* 54 tiene la característica estructura bipartita que incluye una *declaración* de qué personas o cosas son bienaventuradas y la *razón* por la que son bienaventuradas:

> «Jesús dijo: "Bienaventurados los pobres porque vuestro es el reino de Dios"» (*Evangelio de Tomás* 54).

La *declaración* es neutral («Bienaventurados los pobres»); sólo la *razón* es formulada explícitamente en la segunda persona del plural con «vosotros».

¿Los pobres o los indigentes?

Tenemos un impedimento muy serio para una comprensión contemporánea de esta antigua bienaventuranza. ¿Cómo debemos traducir y comprender la palabra griega de la frase «bienaventurados los *ptōchoi*»? (Por cierto, no estoy suponiendo que Jesús hablase griego, sino únicamente que quienes consignaron o interpretaron sus palabras sabían qué términos apropiados debían usar.) Éste es el problema, tal como se analiza en la muy útil tesis doctoral de Gildas Hamel. Primero, las palabras más comunes para designar a los necesitados en la Biblia hebrea son *'ani* y *'ebyon*. «La diferencia ... estaba en la inmediatez de la necesidad. Mientras que el *'ani* estaba presionado por las deudas y dependía de la compasión del patrono o del acreedor, el *'ebyon* necesitaba ser ayudado de inmediato para sobrevivir» (5). No obstante, estos términos aparecen muchas veces emparejados, como sucede, por ejemplo, en estos casos representativos:

> «No explotarás al jornalero pobre [*'ani*] e indigente [*'ebyon*], ya sea uno de tus hermanos o un forastero que residen en tu tierra, en tus ciudades» (Deuteronomio 24,14).

> «Escuchad esto los que pisoteáis al indigente [*'ebyon*] y queréis suprimir a los pobres [*'ani*] de la tierra» (Amós 8,4).

> «Con el alba se alza el asesino, mata pobres [*'ani*] e indigentes [*'ebyon*]. De noche ronda el ladrón» (Job 24,14).

El griego clásico tenía también dos palabras para designar a los necesitados: *penēs* (de donde procede el término penuria) y *ptōchos*. Una vez más, «la última se refería a una forma de pobreza más severa y la primera a una forma menos severa» (1983:6). El término *penēs* se aplicaba a «todas las personas que necesitaban trabajar en talleres o en los campos y, consecuentemente, carecían del tiempo libre característico de los *plousioi* [ricos], que eran libres para dedicar su tiempo a la política, la *paideia* [el aprendizaje] y la guerra»; pero el «*ptōchos* estaba en los márgenes y era reconocido por todos como tal ... Pobres y ricos formaban parte del mismo mundo y se colocaban en una balanza común, siempre resbaladiza, pero los mendigos no podían hacerlo. El *ptōchos* era una persona que había

perdido muchos o todos los vínculos familiares y sociales. Muchas veces era un itinerante y, por tanto, un extraño para los otros, incapaz de valorar durante un periodo de tiempo, por pequeño que fuera, los recursos de un grupo al que podía prestar una contribución muy pequeña o incluso nula» (1983:8). Un ejemplo representativo de esta distinción aparece en una comedia de Aristófanes representada por primera vez en la primavera de 388 AEC. Uno de los personajes, Crémilo, afirma que el pobre (*penes*) y el mendigo (*ptochos*) son lo mismo. La Pobreza personificada se defiende con insistencia de esta calumnia en *Pluto*, 552-554 (Xuriguera 206 [= Rogers 1924:3,414-415]):

«La vida del *mendigo* ...
consiste en vivir sin poseer nada.
La del *pobre*, en vivir del ahorro
y la aplicación al trabajo,
en no tener nada superfluo,
pero en no carecer de lo necesario».

Es evidente que estamos tratando con términos escurridizos e inestables, cuyo significado muchas veces depende del que los emplea y la clase a la que pertenece, pero la conclusión general de Hamel es clara y correcta: «Había dos categorías generales para las cuales nuestras palabras "pobreza" e "indigencia" son aproximaciones. La categoría más amplia incluía a todos los que tenían alguna renta, pero sin los medios –en especial el tiempo libre– necesarios para actividades sociales como el entretenimiento, la educación, el servicio político y religioso ... La categoría más restringida incluía a todos los que habían perdido este grado mínimo de seguridad y, para la alimentación, el vestido y el abrigo dependían de la caridad organizada y la evocación de sentimientos de lástima» (1983:344).

Esta distinción entre pobreza e indigencia era mucho más absoluta en las zonas rurales que en las urbanas. En aquéllas la gran división entre los pobres y los indigentes coincidía generalmente con la división entre los campesinos con tierra y los campesinos sin tierra y, en especial, entre los campesinos con tierra y los campesinos desposeídos. De un lado estaban las familias de agricultores, por pequeñas que fueran sus parcelas. Del otro estaban los campesinos arrendatarios, aparceros, asalariados y mendigos. Siempre que en el Nuevo Testamento leemos la palabra *pobre* en español, en griego es *indigente*. El término *pobre* denotaba la inmensa mayoría del mundo. Y una persona se podía vanagloriar de pertenecer a los pobres trabajadores, diferentes de los ricos ociosos. Nadie, en aquel mundo y en ninguno desde entonces, se vanaglorió de la mendicidad. Así pues, ésta es la traducción apropiada: «Bienaventurados los indigentes». Y esto es lo que requiere explicación simultanea en los niveles religioso y económico.

Tendemos a pensar que los «pobres» o «indigentes» son *o bien* espirituales y religiosos *o bien* sociales y económicos. Pero, como vimos antes a propósito de *derecho* y *justicia*, el uso bíblico prefiere palabras que son enfática y absolutamen-

te *las dos cosas* al mismo tiempo. Ésta es una situación semejante. Términos como *pobres* e *indigentes* deben ser entendidos *tanto* social *como* espiritualmente, *tanto* religiosa *como* económicamente. Y este enfoque combinado suscita cuestiones que son estructurales y sistémicas, no sólo individuales y personales. La Biblia no se engaña pensando que los pobres y los indigentes son personalmente mejores y más santos que los ricos y los poderosos. Pero como el Dios bíblico es un Dios de derecho y justicia que prefiere los esclavos a los opresores, ser pobre o indigente es motivo para recibir protección y solicitud especiales. No podemos considerar esos términos *solo* económicamente indicativos, pero tampoco podemos considerarlos *solo* religiosamente indicativos. Así, por ejemplo, cuando *nosotros* leemos la precisión «pobres de espíritu» en Mateo 5,3, *nosotros* tendemos a considerarla exclusivamente espiritual. Los pobres en espíritu son los humildes, los que reconocen su pobreza espiritual ante Dios. No existe, por supuesto, esa precisión en Lucas 6,20b o en *Evangelio de Tomas* 54, lo que significa que es mejor considerar «en espíritu» como redacción mateana. Si se entiende «los pobres» sólo espiritualmente, es lo mismo que el texto use la expresión «los pobres» o «los indigentes»; para seres humanos que se encuentran espiritualmente ante Dios, ambos términos significan la misma cosa. Pero hay una diferencia abismal en el término que usamos cuando hablamos *tanto* económica y socialmente *como* espiritual y religiosamente –y en especial cuando hablamos de espíritu y religión *por causa* de la sociedad y la economía.

Conclusión

Me he concentrado aquí en la bienaventuranza de los indigentes, pero *indigentes* son *los que tienen hambre* y los *perseguidos* (en el sentido de oprimidos, explotados y rechazados). Las tres bienaventuranzas describen la misma situación. Es un ejemplo en el que interpretar a Jesús en clave personal e individual, no en clave estructural y sistémica, crea serios equívocos. ¿Piensa Jesús que los indigentes son todos buenas personas y los aristócratas son todos malos? ¿Se engaña pensando en los encantos románticos de la vida sin techo? Dios está a favor de los indigentes y de los que no tienen poder no porque sean individualmente buenos sino porque su situación es estructuralmente injusta. Dios está contra los ricos y poderosos no porque sean individualmente malos, sino porque son sistémicamente malos. El Dios judío no hace una opción preferencial por los pobres; antes bien, el Dios judío hace una opción preferencial por la justicia.

Odiar a la familia

La segunda de las tres unidades de la Tradición de los dichos comunes que vamos a considerar en esta sección es *Odiar a la familia* (Apéndice 1A: #23). Es un dicho del tipo 1 (Apéndice 1B), es decir, ha sido redactado con orientación ascética en el *Evangelio de Tomas*, pero no con orientación apocalíptica en el *Evangelio Q*. Aparece en el *Evangelio Q* como Q 14,25-26 –es decir, Lucas 14,25-26 = Mateo 10,37– y con dos versiones en *Evangelio de Tomás* 55,1-2a y 101.

Hay varios dichos de Jesús sobre la familia cuya virulencia es sorprendente incluso en el contexto de un evangelio plenamente canónico, donde podrían pasar más desapercibidos en un texto mayor. Aparte de dichos como *Bendito el vientre* y *La verdadera familia de Jesus* (Apéndice 2A: #71, #86), que están en el *Evangelio de Tomas*, pero no en el *Evangelio Q*, hay dos de esos dichos en la Tradición de los dichos comunes (Apéndice 1A: #6, #23):

La paz o la espada.	*Ev Tomas* 16	Q: Lucas 12,51-53 = Mateo 10,34-36
Odiar a la familia:	*Ev Tomas* 55,1-2a y 101	Q: Lucas 14,25-26 = Mateo 10,37

Los dos son dichos del tipo 1. Pero por el momento sólo examino el segundo.

Evangelio Q

Hay diferencias entre las versiones lucana y mateana de esta bienaventuranza, pero nada esencial está en juego. He aquí mi propuesta para la versión original del *Evangelio Q*:

> «Si uno no odia a su padre y a su madre, no puede ser discípulo mío; si uno no odia a sus hermanos y a sus hermanas, no puede ser discípulo mío» (*Evangelio Q* 14,26).

Las versiones redactadas del *Evangelio Q* mencionan diferentes miembros de la familia. Mateo tiene dos conjuntos de parientes: «padre y madre, hijo e hija». Lucas tiene tres conjuntos de parientes: «padre y madre, mujer e hijos, hermanos y hermanas». ¿Qué había en el *Evangelio Q* original?

El primer conjunto de parientes –«padre y madre»– es bastante seguro. El segundo conjunto puede ser redaccional en los dos casos, pero de diferente manera, como sugiere Stephen Patterson (1993a:45). Mateo, por un lado, situó *Odiar a la familia* en 10,37 inmediatamente después de *La paz o la espada* en 10,34-36, de modo que la combinación de «padre, madre, hijo, hija» pudo haberse infiltrado del texto segundo en el primero. Lucas, por otro lado, tal vez añadió «mujer e hijos» a su fuente del *Evangelio Q*, igual que Lucas 18,29b añadió «mujer» a su fuente marcana (Marcos 10,29). El tercer conjunto de parientes –«hermanos y hermanas»–, omitido por Mateo pero conservado por Lucas era, con toda probabilidad, el único que seguía a «padre y madre» en el *Evangelio Q* original.

Evangelio de Tomás

Hay dos versiones independientes, una muy próxima al relato del *Evangelio Q* y otra que seguía claramente su propia trayectoria redaccional bastante independiente:

> «Jesús dijo: "El que no odie a su padre y a su madre, no podrá ser mi discípulo, y el que [no] odie a sus hermanos y a sus hermanas y no cargue su cruz como yo, no será digno de mí"» (*Evangelio de Tomás* 55,1-2).

«El que no odie a su [padre] y a su madre como yo, no podrá ser mi [discípulo] y el que [no] ame a su [padre y] a su madre como yo, no podrá ser mi [discípulo], porque mi madre ... pero mi [madre] verdadera me ha dado la vida» (*Evangelio de Tomas* 101,1-3).

Es fácil percibir en la segunda versión cómo *Evangelio de Tomás* 55,1-2 es primero resumido en 101,1 y después adaptado a una nueva interpretación en 101,2-3. En lugar de la madre terrena (falsa) que lleva al hijo al reino de la muerte y las tinieblas, existe una madre del cielo (verdadera) que lleva al hijo al reino de la vida y de la luz. La familia terrena es poco mejor que una casa de prostitución:

«Jesús dijo: "Al que conozca al padre y a la madre lo llamarán hijo de prostituta"» (*Evangelio de Tomas* 105).

Por otro lado, en el *Evangelio de Tomas* el verdadero progenitor de Jesús es Dios Padre. Él habla de «las cosas de *mi* Padre» en 61,3, de «los lugares de *mi* Padre» en 64,12, de «la voluntad de *mi* Padre» en 99,3 y del «reino de *mi* Padre» en 99,4. Y la verdadera progenitora de Jesús es la Madre sabiduría, como antes en 101,3. De manera semejante, por ejemplo, los *Hechos de Tomas*, un texto procedente de Edesa (Siria) y datado en el siglo III, que continúa las tradiciones encontradas en el *Evangelio de Tomas*, presenta al apóstol Tomás orando a Jesús y concluyendo con estas palabras (*NTA* 2,356):

«Te glorificamos y te alabamos a ti y a tu invisible Padre y a tu Espíritu Santo y a la Madre de toda la creación» (*Hechos de Tomas* 39).

Por consiguiente, para la Tradición de los dichos comunes, examino sólo *Evangelio Q* 14,26 y *Evangelio de Tomas* 55,1-2 y 101,1 e ignoro por completo 101,2-3. ¿Cómo explicar este ataque un tanto cruel a la familia? Es, desde luego, aún más sorprendente en el trasfondo de la sociedad campesina tradicional, donde la propiedad familiar y la cooperación familiar eran moral y físicamente, social y económicamente, fundamentales.

La respuesta común es que la fe es aún más fundamental que la familia, que Jesús fuerza a las personas a creer en él incluso por encima de la propia familia o que critica las desigualdades jerárquicas de la sociedad presentes, como en un microcosmos, en la misma familia. Pero ¿actúa aquí también algún otro elemento? La comercialización rural descoyunta la vida campesina y debilita sobremanera la familia campesina de modo que ya no puede proteger a sus miembros porque los divide en individuos aislados, cada uno de los cuales busca su propia supervivencia. Jesús no habla a los ricos, aconsejándoles que renuncien a sus posesiones –defendiendo, por tanto, el ascetismo–. Se dirige en especial a los campesinos desposeídos tratando de restaurar su dignidad y seguridad en nombre de Dios. Así mismo, tampoco habla principalmente a familias campesinas

fuertes ni intenta dividirlas a favor de él o contra él. Habla en especial a aquellos a quienes la familia les ha fallado y sustituye ese grupo perdido por otro alternativo, la compañía del reino de Dios. Por tanto, mi propuesta es que Jesús y sus primeros compañeros no destruían familias que eran viables sino que reemplazaban familias que no lo eran.

Un último punto. No hay mención de marido contra mujer en la Tradición de los dichos comunes, ni en el *Evangelio Q* o el *Evangelio de Tomás*, sino únicamente en la redacción lucana de *Odiar a la familia*. Sólo la oposición a los padres y a los hermanos se especifica en todas partes. Tampoco hay ninguna redacción de marido contra mujer en el dicho *La paz o la espada* antes mencionado. En él sólo se especifica la oposición entre generaciones, lo cual concuerda con otro dicho de Jesús que cuenta con un testimonio muy sólido: *Contra el divorcio* (Apéndice 2B: #54). Si alguien desease dividir a las familias, el camino más rápido sería poner al marido contra la mujer y a la mujer contra el marido. Pero la urbanización de Antipas ataca con más dureza a la responsabilidad de los padres para con los hijos y de los hermanos entre sí. Los invitados al parentesco ficticio o a la nueva familia del reino bajo un Padre que soporta incluso la comercialización romana son los desechos de las familias campesinas total o parcialmente desposeídas.

Conclusión

Odiar a la familia, junto con *La paz o la espada*, confirma mi propuesta de que Jesús se concentró principalmente en los campesinos desposeídos por la comercialización romana y la urbanización herodiana a finales de los años 20 en la Baja Galilea. Los itinerantes, como indigentes recientemente desposeídos, y los sedentarios, como pobres que posiblemente iban a ser desposeídos en breve, se reúnen juntos en una nueva familia, una compañía de empoderamiento que es el reino de Dios, que no divide familias, sino que reagrupa a las familias ya desgarradas (o que iban a ser desgarradas en las próximas generaciones).

La misión y el mensaje

La última de las tres unidades de la Tradición de los dichos comunes que consideraremos en esta sección es *La misión y el mensaje* (Apéndice 1A: #5). Es un dicho del tipo 3 (Apéndice 1B); es decir, fue redactado con orientación ascética en el *Evangelio de Tomás* y con orientación apocalíptica en el *Evangelio Q*. Le di una posición privilegiada en mi obra anterior *El Jesús de la historia*, donde afirmé que indicaba «el corazón del programa de Jesús» y añadí: «Si esto es incorrecto, sería preciso escribir de nuevo este libro» (304). Para mí sigue siendo la unidad más importante para la comprensión del Jesús histórico, de la Tradición de los dichos comunes y de la continuidad entre uno y otra. Es donde veo la continuación entre el Jesús histórico y sus primeros compañeros con mayor claridad y hasta físicamente. Interpreto muchos dichos ambiguos y aforismos abiertos de la Tradición de los dichos comunes a la luz de este complejo. Es también, a mi jui-

cio, la prueba más clara de que Jesús y sus primeros compañeros no tuvieron sólo una visión, sino un programa, no sólo una idea sino un plan. Aquí queda claro que el reino de Dios no está centrado en mí sino en nosotros, no en la individualidad sino en la sociedad, no en el cielo sino en la tierra. Su eje es la justicia divina aquí abajo.

Pero incluso independientemente de todo esto, la unidad requiere un énfasis especial por varias razones independientes. Primero, trata sobre palabras y hechos *juntos*. De hecho, versa sobre hechos transmitidos en palabras. Es, por tanto, un buen lugar para evitar el monótono debate sobre el predominio de las palabras sobre los hechos o de los hechos sobre las palabras en la investigación acerca del Jesús histórico. Dos ejemplos, uno en cada sentido. Burton Mack, uno de mis colegas en el Jesus Seminar, hace hincapié en las palabras o enseñanzas. Las primeras dos páginas del prólogo de su libro sobre el *Evangelio Q* mencionan las «enseñanzas» ocho veces, como en este ejemplo: «No es lo mismo que se recuerde al fundador de un movimiento por sus enseñanzas que por sus hazañas y su destino. Entre los primeros seguidores de Jesús, la importancia de Jesús como fundador de su movimiento estaba directamente relacionada con la trascendencia que atribuían a sus enseñanzas» (11). E.P. Sanders pone el acento en los actos o «hechos». Su obra, que busca «la prueba más segura ... se basa primariamente en hechos de Jesús y sólo secundariamente en un estudio de parte del material de los dichos» (1985:3, 5). La prueba más segura, ciertamente, no es ni palabras *sin* hechos ni hechos *sin* palabras, sino palabras *y* hechos reunidos más profundamente. Esta combinación indica que Jesús no tuvo sólo una visión poderosa, sino también un programa práctico, no sólo un estilo de vida personal o individual, sino también un plan comunitario y social.

Segundo, esta unidad no está presente sólo en la Tradición de los dichos comunes. Se encuentra también directamente en Marcos e indirectamente en Pablo. Además, es también importante para la *Didajé*, un documento cuyas reacciones a este programa recibirán un estudio más completo en el siguiente capítulo. Esta unidad es, tal como yo la entiendo, el corazón de la Tradición de los dichos comunes. Su presencia da coherencia a este *corpus* y ayuda a todas las demás unidades a encajar en su lugar.

Tercero, ésta es la unidad donde el *texto* se mueve hacia una *conjunción* más estrecha con el *contexto* y, por tanto, donde mi método consigue el éxito o fracasa más plena y absolutamente. Pero este tercer punto depende del segundo. Si esta unidad fuera sólo periférica en la Tradición de los dichos comunes y no, por así decir, su corazón, entonces ninguna conjunción con el contexto sería significativa en ningún caso. Así pues, en lo que sigue, considere que esta unidad es central y observe también su conjunción con las otras unidades de la Tradición de los dichos comunes y con el contexto antropológico histórico y arqueológico antes propuesto.

Empiezo analizando por separado las tres versiones de este dicho en el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio Q* y Marcos. Después, considero los elementos comunes en estos tres relatos independientes (o al menos en dos de ellos). Por último, deduzco algunas conclusiones generales de estas comparaciones.

Evangelio de Tomás

La versión de *Evangelio de Tomás* 14,4 es casi la más breve posible y es probable que esté allí no tanto por sí misma como por lo que la sigue y la interpreta en 14,5. No obstante, esto hace que sea más significativa. Está allí sólo de manera residual, por así decir, «pendiente de un hilo». Debe, por consiguiente, ser una tradición más primitiva.

> «Jesús les dijo: "Si ayunáis os engendraréis pecados y si rezáis seréis condenados y si dais limosna haréis mal a vuestros espíritus. Cuando entréis en cualquier tierra y caminéis de un lugar a otro, si os reciben comed lo que os pongan. Curad a los enfermos que haya entre ellos. Porque lo que entre en vuestra boca no os mancillará, sino que lo que salga de vuestra boca eso es lo que os mancillará"» (*Evangelio de Tomás* 14,1-5).

El *Evangelio de Tomás* niega repetidamente validez a los aspectos más básicos de la piedad y la pureza judías tradicionales. Pero observemos en cada caso el juicio positivo que acompaña al negativo:

> «Si no ayunáis del mundo, no encontraréis el reino. Si no hacéis del sábado un sábado, no veréis al Padre» (*Evangelio de Tomás* 27,1-2).

> «Sus discípulos le dijeron: "¿La circuncisión es provechosa o no?". Les dijo: "Si fuera provechosa sus padres los engendrarían de sus madres incircuncisos; pero la verdadera circuncisión en espíritu ha hallado entera utilidad"» (*Evangelio de Tomás* 53,1-3).

Lo mismo sucede aquí. Hay una negación del ayuno, la oración, la limosna y los códigos de pureza de los alimentos. Toda esta disciplina espiritual común es inadecuada frente a la exigencia radical de ascetismo célibe.

Con todo, lo fascinante es cómo, incluso en un trasfondo teológico totalmente divergente, los elementos básicos de la unidad aún están presentes: itinerancia, comer con los que los reciben y sanar a los enfermos que haya entre ellos. Hay incluso indicaciones leves pero significativas de que éste es un fenómeno regular en vez de insólito y rural en vez de urbano. Me concentro en la expresión: «cuando entréis en cualquier tierra y caminéis de un lugar a otro». La palabra «cuando» indica una situación regular o una ocurrencia común. Y la frase «caminéis de un lugar a otro» usa un extranjerismo griego específico que significa el campo como realidad distinta de la ciudad, de modo que una traducción más literal sería, con Layton, «recorrer las comarcas» (1987:383), con Meyer «ir y venir por el campo» (1992:29) o con Patterson «marchar por el campo» (1993a:131). En otras palabras, esa itinerancia radical era más normal que espe-

cial y más rural que urbana. Pero, a pesar del título que doy a este complejo, *La misión y el mensaje*, subrayo el comentario de Patterson: «Originalmente el ideal de la itinerancia radical no estaba necesariamente vinculado a la "misión" cristiana primitiva, sino que tenía más la cualidad de un modo de vida permanente, un estilo de vida defendido por el movimiento de Jesús» (1993a:132). Este punto aparecerá de nuevo con el *Evangelio Q*.

Evangelio Q

Éste es un ejemplo clásico de unidad encontrada en el *Evangelio Q* y en Marcos y que, por tanto, planteó un problema a Mateo y Lucas, que usaron estas dos fuentes. Sus opciones obvias eran duplicación, eliminación o fusión; en otras palabras, podían mantener las dos, escoger una y omitir la otra o combinar las dos en una sola unidad coherente. En el caso presente Mateo prefirió la fusión en Mateo 9,37-10,14, mientras que Lucas, por suerte para nosotros, eligió la duplicación en Lucas 9,1-6 y 10,4-11. He aquí las versiones paralelas:

Evangelio Q		Lucas 10,4-11	= Mateo 10,7.10b.12-14
Marcos·	Marcos 6,7-13 =	Lucas 9,1-6	= Mateo 10,1 8-10a 11

No obstante, lo que esto significa es que dependemos necesaria y fundamentalmente de la versión de *La misión y el mensaje* en Lucas 10,4-11para recrear el *Evangelio Q* original. Lo presento aquí junto con los versículos inmediatamente posteriores en *Evangelio Q* 10,12-15, importantes para la exposición siguiente.

> «No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias. Y no saludéis a nadie en el camino. En la casa en que entréis, decid primero: "Paz a esta casa". Y si hubiere allí un hijo de paz, vuestra paz reposará sobre él; si no, se volverá a vosotros. Permaneced en la misma casa, comed y bebed lo que tengan, porque el obrero merece su salario. No vayáis de casa en casa. En la ciudad en que entréis y os reciban, comed lo que os pongan; curad los enfermos que haya en ella, y decidles: "El reino de Dios está cerca de vosotros". En la ciudad en que entréis y no os reciban, salid a sus plazas y decid: "Sacudimos sobre vosotros hasta el polvo de vuestra ciudad que se nos ha pegado a los pies. Sabed, de todas formas, que el reino de Dios está cerca"» (*Evangelio Q* 10,4-11).

> «Os digo que en aquel Día habrá menos rigor para Sodoma que para aquella ciudad. ¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que, sentados con sayal y ceniza, se habrían convertido. Por eso, en el Juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras.

Y tú, Cafarnaún, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? ¡Hasta el Hades te hundirás!» (*Evangelio Q* 10,12-15).

Éste es, desde luego, un texto mucho más desarrollado que el recién citado de *Evangelio de Tomás* 14,4, pero en él están claramente presentes una vez más los tres elementos clave: itinerancia, comer con los que os reciben y sanar a sus enfermos. Hay también elementos completamente nuevos, como los mandatos sobre la vestimenta y el equipo, la diferencia entre casa y ciudad y en especial la mención del reino de Dios como realidad presente.

Marcos

Como hemos mencionado antes, la versión de Marcos fue fundida con la del *Evangelio Q* en Mateo, pero mantenida como incidente distinto en Lucas 9,1-6. No está todo en discurso directo como en *Evangelio de Tomás* 14,4 y *Evangelio Q* 10,4-12. En vez de ello, dos secciones en discurso indirecto enmarcan una sección central menor en discurso directo:

> «Y llamó a los Doce y comenzó a enviarlos de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus inmundos. Les ordenó que nada tomasen para el camino, fuera de un bastón: ni pan, ni alforja, ni calderilla en la faja; sino: "Calzados con sandalias y no vistáis dos túnicas". Y les dijo: "Cuando entréis en una casa, quedaos en ella hasta marchar del lugar [*literalmente*: de allí]. Si algún lugar no os recibe y no os escuchan, marchaos de allí sacudiendo el polvo de la planta de vuestros pies, en testimonio contra ellos". Y, yéndose de allí, predicaron que se convirtieran; expulsaban a muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban» (Marcos 6,7-13).

Tres pequeñas características de la redacción marcana resultan evidentes de inmediato. Una es el énfasis en exorcismos y sanaciones; lo que antes hacía Jesús, ahora lo hacen los Doce:

> «Jesús curó a muchos que se encontraban mal de diversas enfermedades y expulsó muchos demonios. Y no dejaba hablar a los demonios, pues le conocían» (Marcos 1,34).

> «Pues curó a muchos, de suerte que cuantos padecían dolencias se le echaban encima para tocarle. Y los espíritus inmundos, al verle, se arrojaban a sus pies y gritaban: "Tú eres el Hijo de Dios"» (Marcos 3,10-11).

Otra característica es la exigencia de arrepentimiento como condición previa para la aceptación del reino de Dios. Dado que, para Marcos, el reino vino primero humilde y escondido, exige un cambio radical, un arrepentimiento (*metanoia* en griego), a fin de aceptarlo como tal. De ahí este resumen inaugural:

«Marchó Jesús a Galilea, y proclamaba la Buena Nueva de Dios: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva"» (Marcos 1,14b-15).

El último pequeño cambio es la autorización de llevar bastón y sandalias, dos elementos tan comúnmente esperados que su permiso certifica una negación anterior. Y, naturalmente, ya vimos esa negación de sandalias en *Evangelio Q* 10,4. Tales permisos garantizan que esas prescripciones no eran retórica idealista. Jesús dijo que el bastón y las sandalias estaban prohibidos y sus compañeros realmente intentaron prescindir de ellos pero les resultó demasiado difícil. Entonces Jesús tuvo que «decir» que las sandalias y el bastón estaban permitidos. Lucas, al encontrarse con «ni sandalias» de *Evangelio Q* 10,4 y «sandalias» de Marcos 6,9, simplemente omitió toda mención de ellas en su paralelo Lucas 9,3. Estos pequeños cambios lucanos son tranquilizadores porque, aparte de suavizar tales contradicciones, la estrategia de Lucas consistió en seguir relativamente de cerca su fuente marcana en Lucas 9,1-6 y su fuente del *Evangelio Q* en Lucas 10,4-11.

Los elementos comunes

Itinerantes y sedentarios

Itinerantes y sedentarios son los términos oficiales que uso para *los que llegan y quienes los reciben* en los tres textos. Para subrayar su importancia los empleo también en los títulos de las partes séptima y octava. Recordemos el *contexto* por un momento. La antropología, la historia y la arqueología se unen para formar una imagen de la comercialización rural y la urbanización romana contra la tradición judía y la resistencia campesina en la Baja Galilea durante los años 20 del siglo I EC. Este proceso no significó sólo impuestos ni siquiera únicamente impuestos *gravosos*. Los impuestos no eran ninguna novedad y tal vez no fueron entonces peores que en ningún otro momento durante centurias de control imperial. Lo que ese proceso significaba era una completa desarticulación de la vida campesina, el apoyo familiar y la seguridad de la aldea. Naturalmente, algunos campesinos vivían bastante bien a costa de otros. Pero, para estos otros, significaba endeudamiento seguro, esclavitud posible y desposeimiento probable. Significaba el cambio de la subsistencia en una pequeña propiedad familiar al estatus de campesino arrendatario, trabajador sin tierra, mendigo o bandido Este proceso de comercialización colocaba a unos contra otros: los campesinos *pobres* que podían ser desposeídos mañana y los campesinos *indigentes* que habían sido desposeídos ayer. Son estos *indigentes sin tierra y pobres con tierra* los reunidos por el movimiento del reino de Dios como *itinerantes y sedentarios*.

Comer y sanar

Aquí hay dos puntos importantes. Primero, el programa que Jesús esboza no está centrado en torno a la limosna dada, ni a la comida distribuida a los mendigos en la puerta. Jesús *podría* haber inaugurado un reino de mendigos, pero no es esto lo que los tres textos coinciden en enfatizar. Segundo, habiendo tenido en cuenta de que

el programa debe ser experiencia recíproca en vez de limosnas dadas, ¿cuál es la lógica de esa reciprocidad? Está claro que los itinerantes necesitan comida, pero ¿no sería suficiente una distribución? Está claro que todos necesitan ser sanados, pero ¿por qué lo necesitan particularmente los sedentarios?

Los itinerantes miran a los sedentarios, que es lo que ellos eran ayer o el día antes, con envidia e incluso odio. Los sedentarios miran a los itinerantes, que es lo que ellos podrían ser mañana o el día después, con miedo y desprecio. El programa del reino fuerza a estos dos grupos a unirse entre sí y empieza a reconstruir la comunidad campesina desgarrada por la comercialización y la urbanización. Pero, así como esa comensalidad es simbólica y real, así también esa sanación es simbólica y real. Naturalmente entiendo este proceso en el trasfondo anterior sobre el significado de la curación. Lo que los itinerantes aportan es resistencia ideológica, simbólica y material a la opresión y la explotación, y esto –precisamente esto– es sanación. Semejante resistencia no puede curar directamente la afección, como las vacunas pueden destruir los virus y los medicamentos pueden destruir las bacterias, pero la resistencia puede sanar la enfermedad y el mal y, así, a veces sana la afección indirectamente.

Aceptación y rechazo

Correlaciono aquí dos disyunciones: aceptación/rechazo y casa/ciudad. Lo significativo de estas disyunciones es cómo se entremezclan. Al pasar de la casa a la ciudad, la retorica sobre el rechazo se incrementa de una manera muy brutal.

Los tres textos coinciden en la posibilidad del rechazo. Pero ésta está más implícita en *Evangelio de Tomas* 14,4 con la frase «si os reciben», que *implica* la posibilidad de que no lo hagan; pero no se dice nada más al respecto.

En Marcos las dos posibilidades están más explícitamente presentes. Puede haber aceptación: «Cuando entréis en una casa» en 6,10 y rechazo: «Si algún lugar no os recibe» en 6,11. Se dice a los oyentes que no respondan agresivamente sino con un gesto casi cómico en su reacción irrespetuosa.

Sin embargo, en el *Evangelio Q* el tema de la aceptación o el rechazo se mezcla estrechamente con el de casa y ciudad. Pero la situación en la casa en *Evangelio Q* 10,6 («Y si hubiere allí un hijo de paz, vuestra paz reposará sobre él; si no, se volverá a vosotros») parece mucho más moderada y menos violenta que la situacion en la ciudad en *Evangelio Q* 10,12 («Os digo que en aquel Día habrá menos rigor para Sodoma que para aquella ciudad»). Y la retórica continúa intensificándose contra lugares específicos como Corazín, Betsaida, Cafarnaún en texto inmediatamente posterior de *Evangelio Q* 10,13-15. Éste es un duplicado muy sorprendente de aceptación y rechazo, primero para la *casa* en *Evangelio Q* 10, 5-7 y después para la *ciudad* en *Evangelio Q* 10,8-12. Observemos, por contraste, que Marcos menciona sólo una «casa» en 6,10 para la aceptación y un «lugar» más vago en 6,11 para el rechazo. ¿Que indican en el *Evangelio Q* esa dicotomía de casa y ciudad y la retórica creciente de aceptación y rechazo?

Mi propuesta es que el texto del *Evangelio Q* nos habla no sólo sobre lo que se planeó sino también sobre lo que se experimentó. Consigna no sólo el programa de Jesús sino también los efectos de ese programa. Y, sobre todo, narra lo que sucedió en el cambio de casas y aldehuelas a ciudades y metrópolis. Un programa originalmente dirigido a las *casas* –es decir, a los patios en las estrechas calles de las aldehuelas– pasó a las *ciudades* y se encontró en ellas con un rechazo mucho más agresivo. Por doquier las cosas se volvieron más desagradables. En otras palabras, hay dos etapas históricas sucesivas representadas en ese texto del *Evangelio Q*, una para las casas y otra para las ciudades. Ésta es la razón por la que, por ejemplo, hay dos menciones de la comida, en *Evangelio Q* 10,7 (casa) y *Evangelio Q* 10,8 (ciudad).

Poder y autoridad

En una tesis doctoral defendida en 1992 en la Emory University, Werner Kahl realizó un detallado análisis comparativo de cerca de ciento cincuenta relatos de «milagroso restablecimiento de la salud o la vida» en las tradiciones judía, pagana grecorromana y cristiana hasta el año 100 EC. Aquí me centro sólo en un punto de ese estudio muy global. Kahl distinguió tres tipos de taumaturgos, dependiendo de si aparecían como portadores (*bearer* = BNP [*bearer of numinous power*]), peticionarios (*petitioner* = PNP) o mediadores (*mediator* = MNP) de poder numinoso. En otras palabras, examinó si los taumaturgos realizaban la sanación por autoridad inherente propia, por la oración o por la invocación del poder de otro ser divino. Al valorar a Jesús como sanador y taumaturgo, Kahl lo identificó como BNP y no como PNP o MNP. Por una parte, «Moisés, Elías, Eliseo, Janina, Pedro y Pablo suelen ser descritos como hombres capaces de activar a su dios por medio de la *oracion* ... Esta distinción es aún más pronunciada en comparación con los apóstoles en Hechos. Pedro y Pablo tienen que invocar a Jesús que ha ascendido al cielo o mencionar su nombre en *cada* caso de milagro de sanación» (90, 101). Por otra parte, «Yahvé, Jesús, Asclepio y Apolonio *incorporan* un poder divino en sí mismos ... Jesús incorpora el poder de sanación personalmente y actúa como el *medio* de la actividad sanadora de Dios ... Por lo general Jesús aparece en los evangelios como BNP. A diferencia de los profetas del Antiguo Testamento, los rabinos y los apóstoles en Hechos, no necesita presentarse ante su dios como suplicante ni consultar a un BNP más poderoso que él cada vez que quiere efectuar una sanación ... Como Asclepio y Apolonio, la capacidad sobrehumana de Jesús se debe a su origen divino» (90, 95, 102).

Yahvé, Dios de Israel, y Asclepio, dios de la medicina, son figuras trascendentes, de modo que eso sitúa a Jesús de Nazaret y al contemporáneo Apolonio de Tiana bajo una luz muy especial. «Jesús era por lo general considerado un portador *inmanente* de poder numinoso y ... a este respecto lo mejor sería compararlo con Apolonio de Tiana; a las dos figuras se les atribuía también un gran número de relatos de milagros de sanación. De hecho, las dos características (ser *portador inmanente* de poder numinoso y tener *mas de un* relato de milagro de sanación atribuido a él) son compartidas solo por Jesus en los evangelios y Apolonio

en la *Vita Apollonii* de Filóstrato. De hecho, dado que la *Vita* de Filóstrato data aproximadamente del año 220 EC, es evidente que la descripción de Jesús en los evangelios es diferente de las otras tradiciones contemporáneas conservadas del siglo I EC, puesto que los BNP de esos relatos son figuras *trascendentes*» (326-327).

Merece la pena notar que Jesús no dice a los compañeros en el momento de la partida que sanen pidiendo a Dios ayuda ni que sanen invocando el nombre de Jesús. Naturalmente, se podría argumentar que todo eso está implícito, que actúan, por así decir, con poder tomado en préstamo y autoridad temporal. Mi idea es simplemente que este énfasis esperado no está presente de manera explícita. Jesús sana y a ellos se les dice que hagan lo mismo.

Los cuatro puntos anteriores –itinerantes y sedentarios, comer y sanar, rechazo y aceptación, poder y autoridad– surgen en la Tradición de los dichos comunes y también en Marcos. Hay un punto adicional sobre vestimenta y equipo que se encuentra sólo en el *Evangelio Q* y Marcos. Lo menciono como conclusión porque *posiblemente* estaba presente en la Tradición de los dichos comunes, pero fue omitido por el *Evangelio de Tomás*. Con todo, no le atribuyo ninguna importancia y lo cito aquí únicamente como conclusión. Sólo confirma algo ya evidente, a saber, la reciprocidad de comer y sanar y la diferencia entre la limosna generosa y la comensalidad abierta. Pero antes de abordar el análisis de la vestimenta y el equipo, necesito hacer una digresión sobre la antigua filosofía llamada cinismo.

Una digresión sobre el cinismo

Diógenes de Sínope vivió del año 404 al 323 AEC y su longevidad puede ser considerada un argumento a favor de su estilo de vida. Fue discípulo de Antístenes, a su vez discípulo de Sócrates. El término *cínico*, derivado de la palabra griega *kynos* (perro), refleja el desdén deliberado con que los cínicos desafiaban con provocación las convicciones normales de la vida humana. Su filosofía era, por encima de todo, popular y práctica en vez de elitista y teórica. No sólo practicaban lo que predicaban sino que su práctica era su predicación y su predicación era su práctica. Se encontraban más en los mercados y los atrios de los templos que en las salas de estudio y las academias. «Los cínicos buscaban la felicidad por medio de la libertad», según la conclusión de Ferrand Sayre. «El concepto cínico de libertad significaba hallarse libres de los deseos, del temor, de la cólera, del dolor y de las demás pasiones; de las ataduras religiosas o morales, de la autoridad de la ciudad, el Estado o los funcionarios públicos; del respeto a la opinión pública así como de toda preocupación por la posesión de bienes; del confinamiento en una determinada localidad y de la responsabilidad de alimentar y sostener a una esposa y a unos hijos ... Los cínicos se burlaban de las costumbres y los convencionalismos de los demás, pero eran muy rígidos por lo que a la observancia de los suyos se refiere. No podía verse un cínico que no llevara su alforja, su bastón y su manto, que invariablemente tenía que llevar puesto, debía estar sucio y harapiento, y dejar al descubierto el hombro derecho.

Siempre iban descalzos, con la barba y el cabello largo y desgreñado» (7, 18 [citado en Crossan 1996a:133]). Conviene tener presente la catequesis simbólica de esta vestimenta para el análisis posterior.

Recientemente se ha debatido mucho sobre la relación entre el Jesús histórico (o el *Evangelio Q* o el cristianismo primitivo) y el cinismo práctico. Dos artículos recientes que coinciden con bastante razón en muchos de los problemas y excesos de estas comparaciones presentan, no obstante, conclusiones muy divergentes en las sentencias finales. Por un lado, de Hans Dieter Betz: «En conclusión, ¿merece la pena hacer más investigaciones de la hipótesis? A la luz de la crítica anterior, la respuesta a esta pregunta sólo puede ser un sí condicional pero retumbante. Aunque en el último análisis el lema "Jesús el cínico" resultase ser una *contradictio in terminis*, muchos de los dichos de Jesús aparecerían bajo una luz diferente, al igual que los de los cínicos, y los historiadores y exegetas aprenderían muchas cosas en el proceso» (474-475). Por otro lado, de Paul Rhodes Eddy: «Las pruebas organizadas contra la tesis cínica garantizan la conclusión según la cual, con respecto a la creciente búsqueda de un modelo viable para la reconstrucción del Jesús histórico, hay que buscar en otra parte» (469).

Expongo seis puntos para clarificar mi posición. Primero, si el cinismo nunca hubiera existido, nada cambiaría en mi reconstrucción de Jesús como campesino judío mediterráneo. Uso la doctrina del cinismo comparativamente, pero no la necesito de manera constitutiva. Jamás consideré un Jesús *cínico* como una especie de sustituto para un Jesús *judío*; en realidad pienso que esa idea es poco menos que absurda. Mi respuesta a la hipótesis cínica era y sigue siendo: si alguien quiere imaginar a un Jesús cínico, adelante, pero es mejor que imagine a «un cínico judío de origen campesino» (2000:482-483). Algunos, para mi disgusto, han interpretado esto como si yo postulara un tipo social antiguo en vez de un constructo erudito moderno, entendiéndolo como una descripción literal en vez de cómo un desafío paradójico. Segundo, si la urbanización galilea llevó el cinismo a Séforis y/o si Jesús realmente conoció el cinismo son cuestiones que están por encima de la prueba o la refutación. No sólo no se ha probado o refutado ningún vínculo directo o genético entre el cinismo y Jesús, sino que no estoy seguro de cómo se podría verificar o negar sin nuevos testimonios. Tercero, es en el nivel de *nuestra comprensión* –es decir, en el nivel de la *religión comparada*– donde encuentro el cinismo muy iluminador para el Jesús histórico. Cuarto, pienso que la comparación general de la crítica cínica y la crítica anti-materialista y anti-imperialista de Jesús es útil. Usaré el término *escatología ética* para describir *esos* dos programas y esa comparación me ayuda a distinguirlos de la *escatología ascética* o *apocalíptica*. Soy perfectamente consciente de que cada uno tiene su origen en tradiciones diferentes sobre dioses muy diferentes y que, si no fuese así, se exigiría igualdad en vez de comparación. Quinto, es especialmente en las catequesis simbólicas de sus códigos de vestimenta donde la comparación es más ins-

tructiva. Pienso que esto es muy esclarecedor, aunque Jesús no supiese nada sobre el cinismo, y lo abordaré de inmediato más adelante. Por último, admitiendo que un oyente campesino judío diría que Jesús era algún tipo de profeta, ¿qué diría de él un oyente campesino pagano? «¡Es un profeta, como nuestro Elías!». «¡Es un cínico, como nuestro Diógenes!». «¿Quién es Elías?». «¿Quién es Diógenes?». En otras palabras, si los *paganos* hubieran oído a Jesús hablar sobre el reino de Dios, ¿cómo habrían entendido su mensaje? Como algún tipo de cinismo, seguramente.

Vestimenta y equipo

Recordemos la anterior descripción de Sayre sobre la vestimenta y el equipo típicos de los cínicos: «su alforja, su bastón y su manto, que invariablemente tenía que llevar puesto, debía estar sucio y harapiento, y dejar al descubierto el hombro derecho». Lo que aquí se traduce por «alforja» es el término griego *pēra*, que podríamos llamar mochila pero que, en cualquier caso, cumplía la función de bolsa para mendigar. Era donde los itinerantes guardaban todo lo que les daban. Declaraba y simbolizaba su autosuficiencia. Sobre su cadera tenían todo lo que necesitaban. No necesitaban casa ni refugio, familia ni parientes. Pero eso es exactamente lo que los compañeros de Jesús *no llevan*. Son gentes sin *pēra*, comoquiera que este término se traduzca en nuestros textos. Se ha sugerido que Jesús diferencia su grupo de los cínicos, como si los espectadores pudiesen captar esa sutil distinción. Tal vez Jesús nunca oyera hablar de los cínicos. O tal vez lo supiera todo sobre ellos y adaptara el modo en que ellos se vestían a su programa tan diferente. En cualquier caso, el código de vestimenta sin mochila es simbólicamente correcto para su programa, en el que los itinerantes no son autosuficientes sino interdependientes con los sedentarios. En otras palabras, la interdependencia de itinerantes y sedentarios establecida por esa conjunción de comer y sanar está simbólicamente dramatizada por los mandatos sobre vestimenta y equipo. El mandato de no llevar sandalias enfatiza su pobreza. El mandato de no llevar alforja enfatiza su interdependencia. El mandato de no llevar bastón enfatiza su vulnerabilidad, su renuncia a la defensa, su no violencia.

Conclusión

Sostengo que esta unidad es central para la comprensión de la Tradición de los dichos comunes. Es también el lugar donde *ese* texto se entrelaza con más fuerza en *conjunción* con mi *contexto*. La desarticulación campesina resultante de la urbanización de Antipas en la Baja Galilea se refleja directamente en esos itinerantes. No son mendigos generales o permanentes, aunque pueda haber algunos mendigos entre ellos. No son propietarios y probablemente tampoco arrendatarios. Son trabajadores desposeídos y ahora sin tierra, casi mendigos, aun cuando no llegan a esa situación. Son los prescindibles. Son la otra cara de la comercialización en una tierra que pertenece a Dios. Por ello tomo los siguientes pares disyuntivos como una serie de términos correlativos que apuntan a la misma situación:

trabajadores sin tierra	y	campesinos con tierra
itinerantes	y	sedentarios
comer	y	sanar
indigentes	y	pobres
pan suficiente para hoy	y	ninguna deuda para mañana

Ésta es la gran y terrible línea divisoria en la vida campesina. El movimiento del reino no se concentra sólo en la existencia permanente de esta gran línea divisoria, sino en su creciente y cada vez más extensa presencia en la Galilea de Antipas durante los años 20 EC. No olvidemos nunca el contexto de comercialización rural que empujaba a los campesinos del estatus de propietarios al de personas sin tierra –en otras palabras, de la pobreza a la indigencia–. Pensemos que estos itinerantes no eran mendigos nacidos y criados para la indigencia, que sobrevivían y morían en la indigencia. Pensemos que eran campesinos cada vez más desposeídos, forzados a salir de las propiedades que habían perdido para sobrevivir en los caminos del campo o en las calles de las ciudades. Argumentaré que fue en esa línea divisoria precisa y contemporánea donde Jesús adoptó su actitud y en el trasfondo de esa división proclamó el reino de Dios. Como todos los profetas anteriores a él, habló de derecho y justicia en una situación muy específica de injusticia y falta de equidad. La situación siempre focaliza pero no agota tales desafíos.

Un último punto. No doy por supuesto que lo primario es siempre mejor que lo secundario o que lo original es mejor que lo derivado. El Jesús histórico y el cristianismo más primitivo, segun la reconstrucción lograda con nuestros mejores esfuerzos, podrían ser realidades contrarias desde nuestra perspectiva contemporánea. La visión y el programa son los elementos que determinan ese juicio. Y lo que se debe preguntar de manera más específica es si el reino de Dios denota un reino de dominio o un reino de empoderamiento. Pero los compañeros de Jesús pueden hacer exactamente lo que el mismo Jesús hacía. El reino no es monopolio de Jesús; es para todos los que tienen valor suficiente para aceptarlo. Jesús anuncia la presencia del reino, su posibilidad permanente y perdurable. El no inicia la existencia del reino ni controla el acceso a él. Es el reino de Dios, no de Jesús. Es la voluntad de Dios para Israel y, por tanto, para la tierra. No es una nueva idea de Dios. No es un cambio en el plano divino. No es una nueva estrategia en justicia trascendental para este mundo.

Imaginemos, como ejemplo alternativo, que Jesús se hubiese instalado con su familia en Nazaret o con Pedro en Cafarnaún y hubiese enviado *discípulos* para traer o hacer llegar hasta él a los necesitados de sanación o enseñanza. Esto habría simbolizado un Dios de dominación y un reino de control y supremacía. Si éste fuese el Jesús histórico descubierto por mí, promovería la dominacion –mas amable y más gentil, ciertamente, que la del César, pero dominación y no empoderamiento al fin y al cabo–. Probablemente ni siquiera el termino *discípulos* sea la palabra mas apropiada para esa comunidad inaugural. Supone un maestro y discípulos, un profesor y alumnos. Y aunque la enseñanza pueda ser empoderamiento en vez de dominación, tambien puede ser lo contrario. Prefiero, por

tanto, a la luz de esos tres textos seminales, describir el reino de Dios no como *discipulado de iguales*, con Elisabeth Schussler Fiorenza (189), sino como *compañía de empoderamiento*. Los discípulos (o alumnos) pueden ser todos iguales unos a otros y, no obstante, estar subordinados a un maestro. La cuestión esencial es si Dios y, por tanto, el reino de Dios y, por tanto, Jesús como anunciador de su disponibilidad permanente, deben ser vistos dentro de un modelo de dominación o de empoderamiento.

La compañía del reino

Llamo *compañía del reino* al grupo que rodea a Jesús. El término *compañeros* ha sido deliberadamente escogido y preferido a *discípulos*, que es simplemente la palabra griega que designa a los *alumnos*. Cuando un maestro envía a sus alumnos y les dice que hablen exactamente, actúen exactamente y vivan exactamente igual que él, dejan de ser alumnos para convertirse en compañeros. A estos compañeros no se les ordena que lleven a todos a Jesús, como si sólo él tuviera el reino de Dios. Se les manda que vivan de cierta manera y, de ese modo, entren o vivan en la presencia de ese reino exactamente igual que Jesús. También se les dice que inviten a otros a hacer lo mismo.

No tengo en mente ningún número fijo para los miembros de esta compañía. Marcos 6,7 habla de doce, lo cual recuerda las doce tribus de Israel descendientes de Jacob en Génesis 49,28 y los doce ancianos elegidos por Moisés en Deuteronomio 1,23. No se puede recuperar ningún número del *Evangelio Q* a partir de Lucas 10,1, donde aparecen setenta o setenta y dos. Hasta el número original de Lucas es textualmente incierto, pero un cambio de setenta y dos a setenta se explica con más facilidad que lo contrario. El número setenta recuerda la descendencia completa de los hijos de Jacob en Éxodo 1,5 o Deuteronomio 12,22 y también a los setenta ancianos escogidos por Moisés en Exodo 24,1 o Números 11,16. Tampoco supongo que fueran enviados una sola vez, sino que más bien imagino un proceso permanente, en el que Jesús es el centro móvil de un grupo cambiante. La mención «de dos en dos» *tanto* en Marcos 6,7 *como* en *Evangelio Q* 10,1 es muy significativa, porque significa que las mujeres también podían participar, viajando de dos en dos o formando pareja con un hombre; la costumbre y la preocupación por la seguridad impedían que las mujeres viajasen solas.

Mi comprensión de los que rodeaban a Jesús, de esta compañía en el reino de Dios, discrepa seriamente de la obra reciente de E.P. Sanders sobre el judaísmo y sobre Jesús a propósito de dos cuestiones importantes.

Recaudadores de impuestos y pecadores

El primer problema es que Sanders no distingue entre invectiva y presentación, entre injuriar a alguien y describir el programa de alguien. Muchas veces imaginamos a Jesús reuniendo en torno a sí a los rechazados o marginados de la sociedad, a los condenados al ostracismo por razones morales, físicas u ocupacionales. A menudo esta imagen se entrelaza con alusiones o afirmaciones según las

cuales su judaísmo contemporáneo era en cierto modo reacio a ofrecer perdón, misericordia o comprensión hacia esos rechazados. Sobre este asunto, coincido con Sanders en dos cuestiones importantes y discrepo de él en otra igualmente importante.

Coincido con Sanders en la comprensión de la expresión «recaudadores de impuestos y pecadores». Él afirma que el término que traducimos como *pecadores* es «prácticamente un término técnico. Es mejor traducirlo como "los malvados" y se refiere a los que pecaban voluntaria y atrozmente y no se arrepentían ... Los recaudadores de impuestos, más precisamente, eran traidores que colaboraban con Roma. Los malvados traicionaban asimismo al Dios que redimió a Israel y le dio su ley. En el judaísmo del siglo I no había una distinción nítida entre traición "religiosa" y "política"» (1985:177, 178). Más tarde cambió su comprensión de los recaudadores de impuestos (es decir, recaudadores de tributos o funcionarios de aduanas) y afirmó que eran condenados no como «colaboracionistas» sino por «gravar demasiado y, por ello, devorar a la población como cosa habitual» (2000:252-253). La expresión «recaudadores de impuestos [y funcionarios de aduanas] y pecadores» denota «no a quienes transgreden ocasionalmente, sino a los que están fuera de la ley de una manera fundamental», «quienes estaban fundamentalmente fuera de la alianza porque no observaban la ley de Dios», «los que transgredían la ley de forma sistemática o flagrante», «gente que sistemática y habitualmente transgredía la ley» (2000:250, 251, 258). Ellos eran, por ejemplo, «los malvados», que oprimían «al débil, el huérfano, el humilde, el indigente y el necesitado» en el Salmo 82 (citado en el capítulo 12), cuando Dios depuso a los dioses del gobierno cósmico por la negligencia en sus funciones. Con esto estoy completamente de acuerdo.

También concuerdo con la manera en que ha cauterizado –espero que para siempre– las afirmaciones según las cuales el judaísmo contemporáneo de Jesús no aceptaba ni quería aceptar el arrepentimiento de estas personas ni les ofrecía perdón. Sanders hace esta pregunta retórica: «¿Es una propuesta seria que los recaudadores de impuestos y los malvados ansiaban el perdón pero no podían encontrarlo dentro del judaísmo común?». Y responde correctamente: «Había una visión universal según la cual el perdón está *siempre* disponible para los que vuelven al camino del Señor», de modo que «si Jesús, al comer con los recaudadores de impuestos, les inducía a que se arrepintieran, resarcieran a aquellos a quienes habían robado y dejaran de ejercer su profesión, habría sido un héroe nacional ... Es simplemente inconcebible que los líderes judíos se ofendiesen por el arrepentimiento de las gentes y éste es un tópico que debería ser excluido de la erudición cristiana» (1985:202-203, 272-273). Esta afirmación, que alguien debería haber hecho hace mucho tiempo, es absolutamente cierta y merece ser citada a menudo. El judaísmo de principios del siglo I, y cualquier otro judaísmo antes y después de él, no necesitaba que Jesús le diese lecciones sobre la eliminación de las impurezas, el perdón de los pecados o la misericordia de Dios. Hacía mucho tiempo que estaba convencido de todo ello. *Pero entonces ¿qué le quedaba a Jesús por hacer que causó problemas?* Como respuesta a esta pregunta, Sanders hace tres afirmaciones sobre Jesús que son tan «inconcebibles» como las afirmaciones antijudías que condena correcta y justificadamente.

Primero, interpreta a Jesús como un profeta de restauración judía. No obstante, a pesar de esa comprensión repite (variando la redacción en diversas páginas) esta afirmación: «Hay muy pocos testimonios que vinculen a Jesús directamente con el motivo del arrepentimiento colectivo y nacional en vista del *eschaton* ... No hay un corpus significativo de material de dichos fidedignos que *explícitamente* atribuya a Jesús una llamada al arrepentimiento *nacional* ... No hay ninguna tradición firme que muestre que él hizo un llamamiento al arrepentimiento nacional en vista del fin próximo, como hizo Juan el Bautista ... Parece que no adoptó el tema de que Israel debía arrepentirse y enmendar sus caminos a fin de escapar del castigo en el juicio» (1985:108, 111, 112, 115). He aquí la afirmación más completa de esta tesis: «Los grandes temas del arrepentimiento nacional y del perdón de Dios, mostrado en la restauración de su pueblo arrepentido, destacan en toda la literatura que mira hacia la restauración judía. *De alguna manera* Jesús encaja en esa visión de Dios, del mundo y de su pueblo; pero, curiosamente, su mensaje carece de énfasis en uno de los temas más importantes del esquema general» (1985:113). Mas nunca explica ese «*de alguna manera*», excepto cuando afirma que «la enseñanza atribuida a Jesús tiene un marcado carácter *individualista*, como vimos al analizar el arrepentimiento» (1985:117). Coincido con estos datos, pero no con la explicación. *Si* alguien creía que la opresión imperial era un castigo divino por el pecado judío, tendría que exigir el arrepentimiento judío antes de la liberación divina. Si *no* lo creía, *no* lo exigiría. Los datos sostienen la interpretación según la cual Jesús *no* pensaba que la opresión imperial era un castigo divino. Era simplemente una injusticia contra la cual los judíos y Dios tenían que resistir como mejor pudieran. Jesús, y probablemente la mayoría de los campesinos, sabían exactamente dónde estaba la culpa, y no culparon al pecado judío de lo que tenía su origen en la avaricia romana. Pero esta primera comprensión errónea del silencio de Jesús sobre el arrepentimiento prepara la segunda comprensión equivocada.

Segundo, Sanders interpreta el dicho sobre recaudadores de impuestos y pecadores de esta manera: «Es perfectamente posible (de hecho ... bastante probable) que Jesús admitiera a los malvados en *su* comunidad sin pedirles la exigencia normal de restitución y compromiso con la ley ... Jesús ofreció a los verdaderamente malvados –los excluidos de la buena sociedad y los que estaban fuera de la religión común debido al rechazo implícito o explícito de los mandamientos del Dios de Israel– la admisión en *su* grupo (y, afirmaba, en el reino) si le aceptaban a él» (1985:203). Esto no es sólo una idea pasajera ni un pensamiento efímero. Sanders le dedica todo un capítulo (1985:174-211) y lo repite de manera programática en el resto del libro. La describe como «la única nota distintiva que –podemos estar seguros– marcaba la enseñanza de Jesús», como la característica innegablemente distinta del mensaje de Jesús», como «un aspecto central del mensaje de Jesús», como «el aspecto más característico del mensaje de Jesús» (1985:174, 271, 323).

Sanders piensa que este «aspecto del mensaje de Jesús» tiene la misma importancia que el Templo: «Jesús ofendió a muchos de sus contemporáneos en dos puntos: su ataque al Templo y su mensaje referente a los pecadores» (1985:293).

Tiene también la misma importancia que el reino: «Podemos conocer con seguridad los temas principales de su mensaje específico. Se resumen en las palabras "reino" y "los malvados"» (1985:322). Sanders no se retracta de nada de esto en su último libro, aunque nota que «esa sugerencia no ha tenido una acogida favorable» y «no es lo que la mayoría de los lectores esperan» (2000:254, 258). «La segunda posibilidad es que Jesús pensara y dijera que los malvados que le seguían, aunque técnicamente no se habían arrepentido, ni se habían convertido en justos de la manera exigida por la ley, estarían en el reino y, de hecho, "precederían" a los justos según la ley ... Si le aceptaban a él y su mensaje, Dios les incluiría en el reino, aun cuando no se hubieran arrepentido y reformado de la manera exigida por la ley» (2000:258-259).

Tercero, si ésta era realmente la posición de Jesús, con ello repudiaba no sólo la Ley de Dios y el judaísmo, sino la base moral de casi toda la vida religiosa, la ley secular y la decencia humana. Parecería, por consiguiente, bastante irrelevante negar «que hubiese puntos esenciales de oposición entre Jesús y los fariseos (es decir, con los fariseos en particular, distintos del resto de la Palestina judía)» o «que no hubiese ningún conflicto sustancial entre Jesús y los fariseos con respecto al sábado, la comida y las leyes de pureza» (1985:264, 265). Esto puede ser verdad, pero un Dios, un reino, un Jesús o una comunidad que acoge a los pecadores sin pedirles restitución, arrepentimiento o propósito de la enmienda repudia de una manera tan fundamental la Ley del judaísmo que todo lo demás no merece ser discutido. Es casi como elogiar a un asesino en serie porque paga sus multas de tráfico. Lo que Sanders ha hecho es simplemente reemplazar una injuria por otra. Reemplaza la afirmación de que el judaísmo *no aceptaba a los pecadores arrepentidos* por la idea de que Jesús *aceptaba a los pecadores no arrepentidos*. ¿Cómo pudo concebir una idea como ésta?

Sanders es perfectamente consciente de cómo los cristianos han trivializado y brutalizado el judaísmo en sus descripciones a lo largo de los siglos. Está en lo cierto en sus comentarios a este respecto y, aunque sea tarde, hay que eliminar esta práctica cristiana en el futuro y arrepentirse de la del pasado. Este proceso de difamación comenzó ya en el Nuevo Testamento, con el ataque de los judíos cristianos [*Christian Jews*] a toda clase de judío no cristiano [*non-Christian Jew*] que se opusiera a ellos o los rechazara. Sus ataques y acusaciones tenían toda la precisión de la retórica política en una campaña electoral contemporánea y deben ser tomados como tales. Pero también sufrieron contraataques, que fueron igualmente injustos e imprecisos. Era igualmente posible, por ejemplo, atacar a Juan el Bautista o Jesús, burlarse y acusarlos de toda clase de mal comportamiento apropiadamente difamatorio. *En otras palabras, las dos partes no describen programas sino que se injurian*. Naturalmente, para que la injuria funcione tiene que estar basada en alguna conexión con la realidad. Los epítetos y las acusaciones, por tanto, nos dicen *algo* sobre lo que el individuo hace, pero sólo dentro de los protocolos del ultraje retórico. En los Estados Unidos, en la década de 1950, alguien podía ser acusado de asociación con comunistas y traidores solo por defender las libertades civiles y los derechos humanos.

Jesús fue acusado de locura en Marcos 3,21 y de estar poseído en Marcos 3,22. Estas acusaciones son injurias polémicas, no neutrales descripciones de carácter. Pese a todo, nos dicen algo de Jesús; sugieren que tal vez sanaba en estado de trance. He aquí otro ejemplo. En el *Evangelio Q* Juan y Jesús son atacados, pero de maneras opuestas:

> «Porque ha venido Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: "Demonio tiene". Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: "Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores"» (*Evangelio Q* 7,33-34).

Este texto contiene informaciones preciosas y también informaciones incorrectas, y fueros éstas las que llevaron a Sanders a su extraña conclusión sobre Jesús. La primera mitad de cada versículo nos dice algo factual e histórico sobre Juan, Jesús y sus programas contrastantes. La segunda mitad de cada versículo es injuria vituperiosa. Por tanto, no debería haber un debate histórico más serio sobre Juan el Bautista como persona poseída que sobre Jesús como comilón y borracho. Lo mismo vale para la acusación contra Jesús consignada en Juan 8,48: «Tú eres samaritano y tienes un demonio». No hace falta ningún debate serio sobre la identidad étnica de Jesús o la afirmación de que estaba poseído. Por último, hay un texto en el que Jesús habla de Juan el Bautista en relación con los recaudadores de impuestos y las prostitutas:

> «Jesús les dijo: "En verdad os digo que los publicanos y las prostitutas llegan antes que vosotros al reino de Dios. Porque vino Juan a vosotros por camino de justicia, y no creísteis en él, mientras que los publicanos y las prostitutas creyeron en él. Y vosotros, ni viéndolo, os arrepentisteis después, para creer en él"» (Mateo 21,31b-32).

Estrictamente hablando, este pasaje no tiene nada que ver con el análisis presente, aunque muchas veces se cita como si estuviera relacionado con él. Sería posible considerar que los individuos citados acudieran a Juan arrepentidos, lo cual no sería, en absoluto, un caso de calumnia. De igual modo, en Marcos 2,13-17 Jesús dice: «No he venido a llamar a justos, sino a pecadores». Naturalmente, los pecadores son «llamados» al arrepentimiento y no a seguir pecando ni a pecar aún más. En caso de que haya algún equívoco, Lucas amplía su fuente marcana al poner esta expresión en boca de Jesús: «No he venido a llamar *a conversión* a justos, sino a pecadores», en su texto paralelo de 5,32. Más adelante (19,1-10) Lucas da un ejemplo claro de tal arrepentimiento en el caso de Zaqueo, identificado como recaudador de impuestos y pecador.

Lo que ha sucedido aquí es una confusión entre lo que Bruce Malina y Jerome Neyrey describen como «injuriar a Jesús» y lo que Sanders describe como acciones programáticas de Jesús. Piense en este ejemplo: imagínese que es

un blanco racista que ve a un negro y una blanca sentados juntos en un comedor sólo para blancos a principios de la década de 1960 en los Estados Unidos. ¿Qué le llamaría a él y qué le llamaría a ella? ¿Sería eso injuriar y calumniar a las personas o describir a los individuos y definir programas?

En conclusión, por tanto, la idea de que Jesús se unía con pecadores *arrepentidos* porque su judaísmo contemporáneo no los aceptaba en nombre de Dios es un profundo error con respecto al judaísmo. Pero la idea de que Jesús se unía con pecadores *no arrepentidos* porque él mismo los aceptaba en nombre de Dios es un error igualmente grave sobre Jesús. No debe nunca haber un serio debate histórico sobre la aceptación por Jesús de recaudadores de impuestos, pecadores o prostitutas impenitentes a menos que también haya un serio debate histórico sobre Jesús como lunático, demoniaco, comilón, borracho y samaritano.

Mal individual y mal sistémico

La segunda cuestión importante a la que me opongo enérgicamente es el fallo de Sanders, que no distingue entre mal individual o personal y mal sistémico o estructural, distinción enfatizada con frecuencia en este libro.

Primero, Sanders sostiene que «el común de los saduceos eran judíos íntegros; y, contra la opinión general, creo que esto es verdad también de la aristocracia». Su principio es que «la inmoralidad individual, como la avaricia o la promiscuidad sexual, no convierte necesariamente a una persona en un mal líder ... Podemos incluso tener, en la persona de Ananías, un ejemplo de inmoralidad personal y razonable diligencia en sus funciones» (1992:337). Ejemplifica esto refiriéndose a Roosevelt y Kennedy como maridos infieles, pero no por ello malos presidentes. Todo esto es verdad, pero Sanders ha confundido totalmente el problema. No estamos hablando sobre el mal personal o privado y el bien público sistémico, sino sobre bien personal y privado y mal público y sistémico. La cuestión no es si los pobres son individualmente buenos y los ricos son individualmente malos, sino si y hasta qué punto su relación es sistémicamente mala. Recordemos el episodio de la viña de Nabot. La cuestión no es si Ajab o Nabot eran *personalmente* justos, sino si el desposeimiento de tierra ancestral era *estructuralmente* justo.

Sanders continúa: «Hoy muchos de nosotros –no sólo los obispos– tenemos dormitorios vacíos en nuestras casas mientras otros no tienen techo. Los que tenemos dormitorios vacíos deberíamos hacer más. No obstante, aún no estoy dispuesto a afirmar o a decir que las personas que tienen grandes casas sean necesariamente malas» (1992:338). Coincido, una vez más, en el nivel de la maldad personal o individual. Pero la extensa tradición judía, desde los profetas y los sacerdotes a los sabios y los rabinos, no estaba centrada sólo en la piedad personal sino en la justicia estructural. La justicia personal pregunta: ¿debe alguien golpear, violar o maltratar a su esclavo? La justicia sistémica pregunta: ¿debe existir la esclavitud? Pero, hasta donde yo alcanzo, Sanders ni siquiera vislumbra esta diferencia. Como mucho, afirma que uno puede ser una mala persona pero un

buen administrador. Nunca pregunta si uno puede ser una buena persona pero un mal administrador. Nunca distingue entre el mal personal o individual y el mal estructural o sistémico.

Leamos los siguientes juicios: «Más bien me agradan los sumos sacerdotes ... Hasta en Herodes hay cosas que me gustan ... Sin duda me agradan los fariseos ... Por encima de todo me gusta el pueblo común» (1992:493-494). El error de estos comentarios, aparte de la condescendencia un tanto enojosa, es que son irrelevantes para la situación. Todos los implicados pudieron ser «dignos de afecto» como individuos o como grupo, pero esto no explica el problema *sistémico* que hizo que algunos de ellos odiaran o mataran a los otros. Leamos ahora los siguientes juicios: sobre Herodes el Grande, rey de los judíos: «En conjunto, Herodes fue un buen rey ... Herodes fue, en resumidas cuentas, un buen rey» (2000:38, 39). Sobre Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea: «Antipas demostró ser un buen gobernante cliente [tetrarca] ... Antipas fue en conjunto un buen gobernante» (2000:38, 115). Sobre Caifás, sumo sacerdote del templo de Jerusalén: «José Caifás fue un éxito ... Caifás fue bastante decente» (2000:46, 289). La cuestión, una vez más, no es si estos juicios son válidos o inválidos. La cuestión es que los sistemas quedan reducidos a personalidades y las estructuras identificadas con individuos. Pilato pudo ser un santo, pero aún así Dios estaría contra él, según algunos judíos, como encarnación de la injusticia romana sistémica.

Segundo, las raíces de este problema se hunden en la interpretación errónea que Sanders hace de la religión en general y del judaísmo en particular. Es esa misma interpretación equivocada la que le permitió, en el caso anterior de los recaudadores de impuestos y pecadores, afirmar que Jesús observaba fielmente la ley de Dios en las cuestiones del sábado, la comida y la pureza, pero la negaba con respecto a la aceptación de malhechores notorios sin exigir arrepentimiento, restitución o conversión. He aquí las dos afirmaciones clave. En un capítulo sobre «El pueblo común» afirma que «la investigación detallada de las condiciones económicas está más allá del objetivo de este libro» (1992:120); y en un capítulo titulado «Diezmos y tributos» dice que «la valoración general de las condiciones económicas está fuera del alcance de este libro» (1992:159). Mi tesis no es que la exposición de Sanders es completa a propósito del pensamiento y la práctica religiosas pero inadecuada en asuntos económicos. Tampoco espero que sea un historiador de la economía de la antigüedad. Pero ¿cómo, dentro de la tradición judía, es posible separar la religión de la política, la ética de la economía, la comercialización de la conciencia? ¿Cómo, por ejemplo, es posible examinar la recuperación de la propiedad en el Código de santidad, incluso como ideal teórico o sueño utópico, sin suscitar cuestiones económicas? No hay nada menos judío que separar la tierra de la alianza, la economía de la religión y el ritual de la justicia.

He aquí la conclusión: por un lado, el movimiento jesuano del reino no estaba centrado en la práctica del ascetismo. Éste es un lujo para los que tienen comida y techo, esposa e hijos que abandonar. Por otro lado, tampoco giraba en torno a

la reunión de los rechazados en general, marginados moralmente por el pecado, físicamente por la impureza o socialmente por la ocupación. El movimiento del reino se centraba precisamente en los indigentes y los desposeídos, es decir, en los grupos que proliferan en cualquier sociedad campesina bajo la comercialización rural. En el caso que nos ocupa era la Baja Galilea bajo la urbanización romana de Séforis y Tiberíades en los primeros veinte años del siglo I EC. Al concentrarse de este modo, el movimiento del reino actuaba absolutamente desde el corazón del judaísmo, en total obediencia al Dios de la alianza de derecho y justicia. Esto se señaló explícitamente con el nombre bajo el cual Jesús actuaba: el reino de Dios –en otras palabras, la voluntad de Dios para esta tierra aquí y ahora–. Recuerdo, por último, el término que emplea Gerhard Lenski para designar a los que caían por debajo de los agricultores campesinos o los artesanos rurales y el cálculo que hace de su incidencia: «El mejor cálculo ... consiste en que, en tiempos normales, del 5 al 10 por ciento de la población se halló en esta clase deprimida [los prescindibles = la clase prescindible], y la cifra asciende al 15 por ciento en algunas ocasiones y desciende casi a cero en otras» (294-295).

LA POSICIÓN SOCIAL DE JESÚS

> «Ya adelantamos que la existencia del Estado, del que los campesinos, por definición, forman parte, ejercería influencia en la forma de la vida de la familia, en virtud del hecho de que el Estado limita los usos locales de poder y libertad para extenderse. No obstante, pensabamos que la influencia del Estado sería esencialmente constante, es decir, que la influencia determinante sería la organización del Estado como tal, y no la forma, el carácter o las normas políticas del Estado particular. Nuestros datos [de cuarenta y seis comunidades campesinas] sugieren lo contrario. Sugieren que la estructura de la familia está influida directa o indirectamente por el carácter de las fuerzas externas dominantes ... Nuestro análisis demuestra que, aun cuando la estructura de la familia se relacione con el carácter del uso de la tierra y la actividad productiva del agricultor campesino, es, en un grado muy alto, manipulada por influencias externas de los más poderosos sectores urbanos del Estado del que, por definición, el campesino forma parte».
>
> Walter Goldschmidt y Evalyn Jacobson Kunkel, «The Structure of the Peasant Family», p. 1070

He aquí un extremo de la vida como artesano. Es el orgulloso epitafio de un liberto imperial, a la sazón ciudadano romano, y que posiblemente aún actuaba con el capital del patrono. El traductor lo llama «epitafio onerosamente honorífico de un carpintero romano» (Dessau 3,750, #7237; Burford 18-19):

> «(Memorial) para Tiberio Flavio Hilarión, liberto de Tiberio, *decurion* del *collegium* de carpinteros en el decimoquinto *lustrum*, inspector de la urna electoral para las elecciones en el decimosexto *lustrum*, oficial quinquenario del *collegium* de carpinteros en el decimoséptimo *lustrum*, honrado en el decimoctavo, dos veces censor para nombrar funcionarios en el decimonoveno y el vigésimo, y juez entre los doce escogidos de su rango (¿?) en el vigesimosegundo. Este monumento fue erigido por Claudia Prisca al mejor de los maridos».

Estos datos se ofrecen en forma de *lustra* numerados. Un *lustrum* era el periodo de cinco años para los dos censores, los magistrados romanos más antiguos. Estos funcionarios regulaban la incorporación de miembros en los órdenes senatorial y también la ciudadanía en Italia y en las provincias. Es obvio que Tiberio Flavio Hilarión hizo todo correctamente como carpintero, como artesano urbano. Pero ¿como era la vida de un artesano *rural*? ¿Qué significa llamar a Jesús «carpintero»?

Un artesano campesino

> «En la mayor parte de las sociedades agrarias, la clase de los artesanos se hallaba constituida en su origen por miembros de las filas de campesinos desposeídos y sus hijos no herederos, y estas fuentes fueron continuamente las que proporcionaron nuevos elementos para aquélla. Además, a pesar de la considerable superposición entre la riqueza e ingresos de la clase campesina y la artesana, la renta media de los artesanos no fue, al parecer, tan alta como la de los campesinos».
>
> Gerhard E. Lenski, *Poder y privilegio*, p. 289

En este epígrafe, que nos sitúa de nuevo en los fundamentos interculturales del *contexto* en el método de este libro, Gerhard Lenski piensa principalmente en los artesanos urbanos, no en los rurales. Según su cálculo, «si las poblaciones urbanas totalizaban sólo del 5 al 10 por ciento de la población total, esta clase [la de los artesanos] no pudo haber totalizado más que del 3 al 7 por ciento». Además, «muchos eran tan pobres que no podían casarse, con el resultado de que la proporción entre los sexos en las sociedades agrarias era a veces muy desequilibrada» (290). En general, la situación de los artesanos urbanos no era mejor que la de los campesinos; en otras palabras, Tiberio Flavio Hilarión fue una excepción. Y difícilmente esto podía ser una buena señal para los artesanos rurales.

Esta pequeña unidad es casi una miniatura del método de mi libro. Empiezo con el *contexto* en la antropología cultural y termino con el *texto* en el Nuevo Testamento. Entonces ¿qué directrices antropológicas tenemos para imaginar un artesano campesino? Cito datos de varios autores diferentes.

Teodor Shanin vincula campesinos y artesanos rurales. Esboza la sociedad campesina por medio de cuatro características: «(1) La tierra de la familia campesina como unidad básica de organización social multidimensional; (2) el cultivo de la tierra como el medio principal de subsistencia que proporciona directamente la mayor parte de las necesidades de consumo; (3) la cultura tradicional específica relacionada con el modo de vida de las comunidades pequeñas; (4) la posición de "persona oprimida". El dominio del campesinado por extraños ... Hablando de manera general, la economía política de la sociedad campesina se ha basado en la expropiación de sus excedentes por intrusos poderosos, por medio de *corvée* [trabajo forzado], impuestos, rentas, intereses y condiciones de comercio» (1971b:294-296). En otras palabras, un campesino es simplemente un agricultor oprimido y explotado. Pero Shanin enumera también «importantes grupos marginales» vinculados al campesinado. El primero está formado por «trabajadores agrícolas que no tienen propiedad familiar» y trabajan en una gran hacienda. El segundo lo forman los «habitantes rurales cuyo principal medio de subsistencia son las *artes y oficios*, pero que viven en medios campesinos y con frecuencia cultivan alguna tierra, por ejemplo, *artesanos rurales*» (1971b:297). Sería posible hablar, entonces –en el abanico del campesinado– de agricultores campesinos, trabajadores campesinos y artesanos campesinos. Más adelante nos referiremos a esta categoría del *campesino marginal*.

George Foster también vincula a los campesinos, artesanos rurales e incluso pescadores dentro de la misma definición. Responde a la pregunta: «¿Qué es un campesino?» (cuando presenta a los lectores la sociedad campesina) incluyendo en ese término no sólo a los agricultores, sino también «otros productores a pequeña escala, como los pescadores y artesanos rurales» (4). La razón es su insistencia en que, «como la mayoría de los antropólogos, coincidimos en que los campesinos son principalmente agricultores, pero también creemos que los criterios de definición deben ser estructurales y relacionales en vez de ocupacionales. Porque en la mayoría de las sociedades campesinas un número significativo de personas se ganan la vida con ocupaciones no agrícolas. Lo significativo no es *lo que* los campesinos producen; lo que cuenta es *cómo* y *a quién* entregan de lo que producen» (6). Y esa relación estructural no es muy benigna. «Los campesinos no sólo son pobres, como se ha señalado con frecuencia, sino que carecen de poder relativamente ... Los campesinos saben que el control sobre ellos es mantenido de un modo misterioso por poderes superiores, que por lo general residen en las ciudades ... También es digno de nota que, cualquiera que sea la forma de control ejercida por la elite, en general agotan la mayor parte del excedente económico creado por el campesino, más allá de la necesidad de un modo de vida de simple subsistencia y de los gastos religiosos locales» (9).

Henry Landsberger no distingue a los artesanos campesinos de los agricultores campesinos. De hecho, se muestra reacio incluso a usar el término *campesino*, porque su «definición formal ... es sumamente confusa» (17-18). En cambio, centra la atención en los «"cultivadores rurales" (porque en *esto* todos estamos de acuerdo), los cuales ocupan una posición relativamente baja en varias dimensiones esenciales ... en especial ... económicas y políticas ... las que están relacionadas con el control de [1] los importantes *inputs* económicos y políticos ... [2] el "proceso de transformación" dentro de la economía y la organización de la política ... y [3] el grado de beneficio derivado del *output* de cada uno de estos sectores de la sociedad» (22-23). Tanto si esto es una definición como si no lo es, se trata exactamente de la misma comprensión del campesinado usada en otras partes de este libro, ya sea la de Lenski o la de Kautsky, la de Scott o la de Wolf, la de Shanin o la de Foster. Pero su formulación ofrece a Landsberger la capacidad no sólo de delimitar el campesinado externamente con respecto a otros grupos sociales, sino también de estratificarlo internamente dentro de sus propios límites. De este modo subraya que «la estratificación vertical dentro del campesinado –la relación de los que tienen más con los que tienen menos– ha sido con frecuencia un tema esencial para los que se han interesado por los movimientos y levantamientos campesinos» (29). Por ello las diferenciaciones en «un aspecto "más elevado" contra otro "más bajo" o "más" contra "menos"» (27) dentro del campesinado son extraordinariamente importantes para su análisis, que se centra de manera específica en los «disturbios campesinos» (11). Por ejemplo, la distinción entre «aparcero» y «trabajador sin tierra» es muy significativa para él, porque «en nuestro esquema, los trabajadores sin tierra (los cuales, de paso, pueden diferir grandemente entre sí) son simplemente grupos que se encuentran en el punto cero en lo que respecta al control de los recursos clave de tierra y capital (aunque no necesariamente se encuentren en ese punto en lo que concierne a las especialidades humanas o a la capacidad gestora)» (27-28). Un artesano campesino, si no se encuen-

tra exactamente en ese mismo punto cero, está peligrosamente cercano a él y tal vez sólo se diferencie cortés o semánticamente de un trabajador sin tierra.

Otros muchos estudios recientes hacen hincapié en esa diferenciación interna, indudablemente facilitada y exacerbada por la explotación externa. Frank Cancian, por ejemplo, afirma que la homogeneidad campesina desde un punto de vista externo debe ser combinada con la heterogeneidad desde un punto de vista interno: «La heterogeneidad interna de las comunidades campesinas es una clave importante para comprender la conducta económica de las gentes que viven en ellas, aun cuando haya, al mismo tiempo, costumbres locales que parezcan promover la homogeneidad socioeconómica» (152). Y William Roseberry introduce esa heterogeneidad dentro de la misma familia: «Las clases campesinas se caracterizan generalmente por una diferenciación social acentuada», que puede ocurrir hasta dentro de la misma casa, en especial cuando «la mezcla de trabajo agrícola y trabajo no agrícola se distribuye de manera desigual dentro de la familia, de modo que los padres pueden estar en la finca familiar mientras que los hijos tienen que trabajar en otra parte» (123). Naturalmente, esto tenía serias implicaciones para la integridad de la familia campesina como tal, en especial si los miembros más jóvenes se convertían, en efecto, en trabajadores urbanos ausentes. Y siempre había una interacción entre la creciente comercialización desde el exterior y la creciente diferenciación desde dentro de las comunidades y familias campesinas.

Para que todo esto no resulte demasiado abstracto, añado un ejemplo específico de esa generalidad intercultural. Kazimiertz Dobrowolski describió la cultura campesina tradicional y oral en el sur de Polonia antes de su emancipación a mediados del siglo XIX, observando que «la población de las aldeas ... se dividía en diversas clases de propietarios de tierra y también diferentes tipos de campesinados sin tierra». *Con tierra y sin tierra*, las distinciones básicas, se dividían como sigue: «Entre el campesinado con tierra había propietarios de campos enteros, de medio campo, de medio *rola* (otro tipo de campo), de un cuarto de *rola*, propietarios de campos recuperados del bosque y finalmente propietarios de parcelas muy pequeñas. La población sin tierra se dividía en artesanos, trabajadores aldeanos que tenían o bien familia propia o bien una habitación y comida proporcionados por un rico campesino para el que tenían que trabajar» (293-294 nota 1). En esta descripción la secuencia de los grupos indica la jerarquía general dentro de un campesinado tradicional.

Es igualmente necesario, por consiguiente, enfatizar, *externamente*, lo que distingue a los campesinos de otras clases en clave de poder e, *internamente*, lo que distingue a los campesinos entre sí en clave de estatus. «La antigua cultura campesina del sur de Polonia al final de la era feudal ... era una cultura altamente diferenciada, tanto social como económicamente; muchas veces sus contrastes sociales eran considerables, en especial los que existían entre los campesinos ricos y los aldeanos pobres. Así, había grandes diferencias en la extensión de las propiedades y en el número de cabezas de ganado, en el interior de las casas de campo, el mobiliario, las herramientas, la comida, la vestimenta, etcétera ... Además, los campesinos ricos ejercían una gran presión sobre la sección más

pobre de la comunidad (los trabajadores sin tierra y aldeanos), que tenía como objetivo impedir que usaran los elementos de cultura que los ricos reivindicaban como prerrogativa exclusiva. No obstante, eran los pobres los que desempeñaban un papel muy destacado en la creación de valores culturales ... Ellos proporcionaban la gran mayoría de artesanos carpinteros, toneleros, fabricantes de ruedas, tejedores, herreros, alfareros. El proletariado aldeano producía un gran número de artistas populares, escultores, pintores, fabricantes de ornamentos, sastres, cantores y actores, narradores de sagas y escritores populares» (290-291).

Paso ahora de este *contexto* general a un *texto* específico sobre Jesús. Aunque no pertenece a la Tradición de los dichos comunes, lo introduzco aquí porque, de todos modos, estará de continuo presente en el trasfondo del siguiente análisis de unidades de ese corpus.

El texto griego de Marcos 6,3 narra que los contemporáneos de Jesús preguntaban incrédulos acerca de él: «¿No es éste el *tekton*?». Solemos traducir este término por *carpintero*, lo cual provoca un problema para nuestra imaginación contemporánea. La cuestión no es lo que este término significa para nosotros, sino lo que significaba dentro de una economía campesina en el país judío del siglo I. Marcos sitúa la escena en la sinagoga de Nazaret, y Mateo y Lucas lo siguen en este detalle. Juan, que la sitúa en la sinagoga de Cafarnaún, ofrece probablemente una versión independiente de esa reacción local a Jesús. Ofrezco aquí los cuatro textos, pero estoy especialmente interesado en cómo Mateo y Lucas reformulan su fuente marcana:

> «¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?» (Marcos 6,3).

> «¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? Y sus hermanas, ¿no están todas entre nosotros? Entonces, ¿de dónde le viene todo esto?» (Mateo 13,55-56).

> «¿Acaso no es éste el hijo de José?» (Lucas 4,22).

> «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos?» (Juan 6,42).

El cambio realizado en Mateo 13,55 y Lucas 4,22 es muy interesante. Cada uno evita, a su manera, decir que *Jesús era un carpintero*. Mateo aplica el término a José y Lucas lo evita por completo. He aquí mi pregunta: ¿piensan que presentar a Jesús como carpintero es de alguna manera ofensivo y ésta es la razón de los cambios? El siguiente caso paralelo inspira una respuesta afirmativa.

En Marcos 10,35 se narra que «Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo», con inefable torpeza, piden los primeros lugares en el reino, inmediatamente después de que Jesús ha descrito su pasión inminente con terribles detalles. Es difícil

dejar de notar la tremenda impropiedad de esa reacción. ¿Qué hacen Mateo y Lucas con ella? Mateo 20,20 salva la dignidad de Santiago y Juan cambiando el pasaje y atribuyendo la petición a «la madre de los hijos de Zebedeo». Ahora no son los hijos en persona sino su madre la que pide los primeros lugares en nombre de ellos. Y Lucas simplemente omite toda la unidad. Sigue a Marcos 10,32-34 (la unidad inmediatamente anterior a la petición de los primeros puestos) en 18,31-34; hace caso omiso de Marcos 10,35-45 y, después, sigue a Marcos 10,46-52 (inmediatamente después de la petición) en 18,35-43. Igual que antes con Jesús como carpintero, también aquí con Juan y Santiago como necios, Mateo y Lucas usan exactamente el mismo procedimiento para resolver una dificultad marcana. En los dos casos Mateo transfiere el problema del hijo (de los hijos) a uno de los padres, mientras que Lucas omite la palabra problemática o toda la unidad problemática. Mi conclusión es que ninguno de ellos consideraba *carpintero* una designación apropiada para Jesús. La razón, por una *conjunción* de *contexto y texto*, es que *tekton* o artesano campesino no es más que un eufemismo para designar al campesino desposeído, al trabajador sin tierra.

Un judío marginal

> «A menos que "los campesinos" sean entendidos en función de su diferenciación interna a lo largo de líneas económicas y de otros tipos, puede parecer que son únicamente presas. De hecho, algunos están comúnmente entre los predadores ... Mientras que, desde un punto de vista, los campesinos son la capa más baja de una sociedad, desde otro incluyen a explotadores y explotados, y no pueden ser comprendidos plenamente si damos por supuesto que son económica (y culturalmente) homogéneos».
>
> Sidney W. Mintz, «A Note on the Definition of Peasantries», pp. 94, 96

En su estudio en tres volúmenes sobre el Jesús histórico, John Meier lo llama «un judío marginal» en el título y explica esta expresión con bastante claridad en el primer volumen (1998:I,34-37). Debido a ello Meier fue atacado, de manera poco razonable por Martin Goodman que, en su recensión, afirma que «los seis aspectos en los que Jesús era marginal en la sociedad de su tiempo», según propone Meier, son todos «engañosos» (1991:3). Y fue defendido, de un modo poco razonable, por Raymond Brown, el cual afirma que «sobre la cuestión implícita de que Jesús no era identificable como adepto de ninguna de las tres sectas judías según Josefo (fariseos, saduceos, esenios)», ese término es «seguramente correcto» (1994:353 nota 54). Este criterio haría que la inmensa mayoría de todos los judíos del siglo I fueran *marginales*. Como sucede tantas veces en las controversias de este tipo, lo que se necesita es una disciplina de las ciencias sociales. ¿Qué significa en ellas *marginal*?

Hace setenta años Robert Park sostuvo que «una de las consecuencias de la migración es que crea situaciones en las que el mismo individuo –sea o no sea de sangre mezclada– se encuentra luchando para vivir en dos grupos culturales

diversos ... Éste es el "hombre marginal" ... Es en la mente del hombre marginal donde la confusión moral ocasionada por los nuevos contactos culturales se manifiesta en las formas más obvias. Es en la mente del hombre marginal –en la que se producen los cambios y fusiones de la cultura– donde mejor podemos estudiar los procesos de civilización y de progreso» (1928:881, 893). Park repitió ese término unos años más tarde, al referirse a este «híbrido cultural» como «el llamado hombre marginal, es decir, el individuo que se encuentra en los márgenes de dos culturas y no está plena o permanentemente adaptado a ninguna de ellas» (1931:109).

Una década después de ese artículo original, Everett Stonequist usó el término «hombre marginal» en el título de un libro dedicado a Park, el cual redactó la introducción. En ella Park definió «el hombre marginal» como «alguien a quien el destino ha condenado a vivir en dos sociedades y en dos culturas, no sólo diferentes sino antagónicas ... Él es ... una consecuencia del imperialismo económico, político y cultural» (1937:xv, xviii). Pero Park también observó que el libro de Stonequist, a pesar del subtítulo (*A Study in Personality and Culture Conflict*), estaba menos interesado en «un tipo de personalidad que en un proceso social, el proceso de aculturación» (xviii). La definición de «hombre marginal» de Stonequist es «el individuo que, a través de la migración, la educación, el matrimonio o alguna otra influencia abandona una cultura o grupo social sin adaptarse satisfactoriamente a otro [y] se encuentra en el margen de ambos, sin ser miembro de ninguno de los dos ... uno suspendido en la incertidumbre psicológica entre dos (o más) mundos sociales; que refleja en su alma los desacuerdos y armonías, repulsiones y atracciones de esos mundos, uno de los cuales con frecuencia "domina" al otro; en los cuales la participacion se basa implícita si no explícitamente en el nacimiento o el linaje (raza o nacionalidad) y donde la exclusion saca al individuo de un sistema de relaciones de grupo» (2-3, 8). Los ejemplos citados incluyen híbridos raciales y culturales que surgen de la interacción de europeos con africanos, indios y asiáticos. Pero todavía se hace mucho hincapié en el tipo de personalidad más que en el proceso social, como indica el mismo término «hombre marginal».

Un estudio más reciente habla no del «hombre marginal» sino de «marginalidad» y esta definición es ahora muchísimo mejor. Gino Germani distingue explícitamente, en primer lugar, «entre la marginalidad como fenómeno en el nivel de la personalidad (personalidades marginales) y la marginalidad como situación social, siendo la primera un problema psicológico y cultural mientras que en general la segunda era considerada el resultado de condiciones históricas y estructurales». Esto elimina gran parte del individualismo, el psicologismo y el romanticismo del énfasis original en el «hombre marginal». En segundo lugar, define la marginalidad como «la falta de participación en aquellas esferas consideradas dentro del radio de acción y/o acceso del individuo o grupo. La marginalidad se imputa por la comparación entre una situación *de facto* y un cierto modelo: el conjunto de papeles que el individuo o el grupo debe desempeñar, de

acuerdo con principios determinados *a priori*» (9). O también: «Podemos definir la marginalidad como la falta de participación de los individuos y grupos en aquellas esferas en las que, según determinados criterios, sería de esperar que participaran. Por participación entendemos el ejercicio de papeles comprendidos en el sentido más amplio» (49). En otras palabras, marginalidad (o marginación) es *la falta de la esperada participación social*. Por tanto, teóricamente y de manera bastante correcta, es posible imaginar un rey marginado entre reyes del mismo modo que un campesino marginado entre campesinos e incluso un mendigo entre mendigos. Por último, Germani subraya que «muchos autores establecen una diferencia entre el fenómeno de la pobreza y el de la marginalidad. Sostienen que, aun cuando en general se las asocia, hay que diferenciarlas analíticamente, ya que la marginalidad puede existir sin pobreza o con menos pobreza que en sectores participantes. Esta distinción se relaciona con la diferenciación entre dos sectores de los estratos populares o sociales inferiores: los que están establecidos (tienen una ocupación o trabajo relativamente estable, viven en casas normales campesinas o de la clase trabajadora, aun cuando sean tugurios o los patrones de vida sean bajos) y la población socialmente localizada fuera del sistema de estratificación, como una especie de proscritos, en el margen de la sociedad global y su sistema de clases que incluye sus estratos más bajos» (7).

En la comprensión general de Germani, y en especial en esta última cita específica, un campesino desposeído –forzado a salir de la tierra por las deudas, por ejemplo– es un marginado. La cuestión no es si era o no pobre, sino que ya no participa como sería de esperar entre los demás campesinos. Si Jesús era un campesino desposeído que intentaba sobrevivir como artesano rural o trabajador sin tierra, era un campesino marginado. (Por cierto, prefiero el término *marginado* a *marginal* no porque sea políticamente correcto, sino porque es políticamente exacto).

Octava Parte

Maestros y sedentarios

«La tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo representa un problema sociológico, ante todo porque Jesús no fijó por escrito sus palabras. Una tradición escrita puede mantenerse durante un cierto tiempo, aun cuando carezca de importancia para el comportamiento humano, o sus intenciones vayan incluso en contra de él. Una tradición oral, por el contrario, está en manos de los intereses de sus transmisores y destinatarios. Su conservación está ligada a condiciones sociales específicas, de entre las cuales aquí indicamos sólo una: sus transmisores tienen que identificarse de alguna manera con la tradición ... Ahora podemos formular nuestra tesis: el radicalismo ético de la tradición de dichos es un radicalismo itinerante ... El radicalismo ambulante se remonta al mismo Jesús. Él es auténtico. Hay que "sospechar", probablemente, de la autenticidad de muchas más palabras de las que quieren algunos escépticos modernos. La tradición de Jesús es auténtica, con todo, todavía en otro sentido, traslaticio: es *existencialmente* auténtica. Fue llevada a la práctica».

«El carismatismo itinerante era, por consiguiente, un fenómeno extendido en el cristianismo primitivo. Desde el punto de vista numérico las comunidades locales eran, de seguro, mucho más fuertes ... Lo más seguro es que la mayor parte de los desarraigados sociales procedía de las capas sociales medias. Fueron menos los nacidos en pobreza que los empobrecidos los que se propusieron ganar la vida al margen del estilo de vida normal o incluso buscar decididamente unos caminos nuevos de renovación de la sociedad».

Gerd Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*,
pp. 15-16, 20, 25-26; pp. 45, 73
(de artículos publicados originalmente en 1973 y 1977)

La Séptima Parte ha mostrado que hubo, según los datos más primitivos que he podido encontrar, una dialéctica de itinerantes y sedentarios que se remonta a los tiempos del Jesús histórico. El reino de Dios se hacía presente no sólo en los itinerantes, sino en la interacción entre itinerantes y sedentarios, en una nueva comunidad de sanación y comida, de bienes materiales y recursos espirituales compartidos. Los itinerantes esperaban y recibían oposición y hasta persecución *externa*. Pero ¿encontraban también oposición *interna*, disidencia y crítica por parte de quienes ya los habían aceptado? ¿Había resistencia no sólo de los no cristianos desde fuera sino también de los cristianos desde dentro del movimiento del reino de Dios? Y este rechazo interno ¿daba a los itinerantes una mayor sensación de fracaso que cualquier rechazo externo?

La Séptima Parte prestó la voz a los itinerantes; la octava parte da la palabra a los sedentarios. En la séptima parte los itinerantes expresaron su pensamiento; en la octava parte los sedentarios responden. Para los itinerantes tenemos el

documento del *Evangelio Q*, para los sedentarios tenemos el documento de la *Didajé*. Estos dos textos son mucho más tardíos que la Tradición de los dichos comunes, en la que estoy primariamente interesado, pero uso su interacción más tardía para encontrar en aquella tradición más primitiva indicios de que esa tensa dialéctica estaba presente desde el principio. En cierto modo esa tensión era seguramente inevitable. ¿Qué sucede cuando los itinerantes dicen a los sedentarios que lo abandonen todo como ellos lo hicieron? Es fácil imaginar lo que hicieron quienes se *oponían* a ellos. Pero ¿qué hacen quienes los *reciben*? En lo que sigue interpreto la *Didaje* para imaginar algunas de sus respuestas desarrolladas, presentes de forma rudimentaria cuando el primer itinerante recibió el saludo de paz del primer sedentario.

Lo que confirma este acto de imaginación es uno de los dichos más radicales de Jesús: *Dad sin esperar recompensa*. Se encuentra en la Tradición de los dichos comunes en *Evangelio Q* 6,30 –es decir, Lucas 6,30 = Mateo 5,42– y en *Evangelio de Tomas* 95. Pero se encuentra también en una posición culminante y con un cuidadoso comentario en *Didaje* 1,5a (Apéndice 1A: #35 = Apéndice 7: #4).

El capítulo 19 muestra que en el *Evangelio Q*, ya en el discurso inaugural de Jesús en Q^1, los itinerantes critican a los sedentarios porque, a su juicio, confiesan al Señor pero no lo obedecen, lo escuchan pero no hacen lo que él pide. No hablan contra los de fuera que no escuchan, sino contra los de dentro que escuchan pero no actúan en conformidad con lo escuchado. Esto está suficientemente claro, pero enseguida entramos en aguas más turbias. Algunos de los dichos que critican a los de dentro en el *Evangelio Q* se encuentran ya en la Tradición de los dichos comunes pero, naturalmente, sin el contexto del *Evangelio Q* que determina su significado. ¿Tienen el mismo enfoque de crítica a los de dentro ya en esa etapa más primitiva?

El capítulo 20 muestra a los sedentarios de la *Didaje* moviéndose atenta y delicadamente para aceptar el radicalismo itinerante y también para contenerlo. Lo hacen estableciendo su propia enseñanza aprobada por la comunidad, pero también instituyendo normas claras para los profetas itinerantes que visitan la comunidad. Éste es un movimiento primero y fundamental de contención.

El capítulo 21 aborda el segundo y aún más importante movimiento de contención. Los dichos más radicales que expresan la imitación del carácter no violento de Dios en la tierra fueron cuidadosamente integrados en el catecismo básico de la *Didaje* y se dice a los destinatarios que «hagan lo que puedan» respecto a ellos. Pero, por encima de todo, el despojo radical, como en el dicho *Dad sin esperar recompensa*, se transforma en un dar limosnas [*almsgiving*] salvífico, de modo que no tener nada se traduce en compartirlo todo.

El capítulo 22 es un eje de conexión entre la tradición de la vida de Jesús en las partes septima y octava y la tradición de la muerte de Jesús en las partes novena y décima. Se presenta principalmente en diálogo con la obra pasada y presente de Helmut Koster.

CAPÍTULO 19

CRITICAR A LOS SEDENTARIOS

> «El grupo como un todo puede entrar en una relación antagonista con un poder exterior a él, y debido a ello se producen el fortalecimiento de las relaciones entre sus miembros y la consolidación de su unidad, en conciencia y en acción».
>
> Georg Simmel, «Conflict», p. 191

> «Esta "búsqueda del enemigo exterior" (o exageración del peligro que representa un enemigo real) sirve no sólo para mantener la estructura del grupo, sino también para fortalecer su cohesión cuando se vea amenazada por la reducción de energías o por la disensión interna. La intensidad del conflicto externo aviva la vigilancia de los miembros y o bien reconcilia las tendencias divergentes o bien lleva a la acción concertada del grupo contra el disidente».
>
> Lewis A. Coser, *The Functions of Social Conflict*, p. 106

Estos epígrafes proceden de obras sociológicas clásicas sobre la interacción dinámica entre amenaza externa y cohesión interna en pequeños grupos de lucha. La presencia, exageración e incluso creación de una amenaza externa ayuda a establecer la unidad interna y a controlar la disidencia interna dentro del mismo grupo: «Hay», según la conclusión de Coser, «gradaciones cambiantes entre la exageración de un peligro real, la atracción de un enemigo real y la completa invención de un agente amenazador» (110). Pero, naturalmente, la mentalidad de asedio también puede generar sitiadores. Llamar enemigos a los de fuera muchas veces convierte a los extraños en enemigos o les fuerza a pasar del desprecio a la opresión, de la discriminación a la persecución.

Cuando leemos el *Evangelio Q*, encontramos reiterados ataques contra «esta generación». Kloppenborg, por ejemplo, hace de tales unidades la característica definitoria del segundo estrato del evangelio, el estrato apocalíptico o Q^2 (1987a:102-170). «Esta generación», ¿se aplica realmente tales descripciones a sí misma? Por supuesto que no. Recordemos, nuevamente, los ayes pronunciados en *Evangelio Q* 10,13-15 contra Corazín, Betsaida y Cafarnaún, tres ciudades en un pequeño triángulo alrededor de la orilla septentrional del Mar de Galilea. ¿Entendían estas ciudades que tales ataques iban dirigidos contra ellas? Una vez más, desde luego que no. Pero las propuestas anteriores de Simmel y Coser ayudan a comprender el propósito *interno* de esas diatribas *externas*. Pensemos en su

situación dentro de una cultura campesina que sufría la severa ruptura de la comercialización rural. «La cultura tradicional [es decir, oral] manifestaba una tendencia hacia la uniformidad», según la conclusión de Kazimiertz Dobrowolski. «Se expresaba en la presión social hacia un patrón común e invariable de instituciones sociales y contenidos ideológicos dentro de clases o grupos aldeanos específicos. Los individuos que se desviaban del patrón de comportamiento comúnmente aceptado, predominante dentro de sus clases o grupos respectivos, se enfrentaban a medidas de represión como el ridículo, el reproche, la censura moral, el ostracismo e incluso la aplicación de sanciones legales oficiales» (291). Tal vez el *Evangelio Q* exagere en alguna ocasión esa oposición externa, pero no tenía necesidad de inventarla.

La fuerte oposición de los de fuera y contra los de fuera es muy clara en la Tradición de los dichos comunes, que advierte sobre la vigorosa oposición externa, por ejemplo, en dichos como *Tome su cruz* y *Bienaventurados los perseguidos* (Apéndice 1A: #24, #28). También afirma una oposición bastante general contra los fariseos en *Estorbar a los demás* (Apéndice 1A: #16). Pero ahora hago una pregunta más precisa: ¿hay en la misma Tradición de los dichos comunes indicios de que ya existía una disidencia interna en las comunidades implicadas? Aparte de la resistencia extra-cristiana, ¿había también resistencia intra-cristiana? Reformulo la pregunta a la luz de los anteriores epígrafes sociológicos: la oposición externa ¿es enfatizada para controlar la oposición interna? En otras palabras, ¿qué indicios existen de que los itinerantes vistos en la séptima parte se encontraban con la disidencia de los sedentarios cristianos?

Disidencia interna en el *Evangelio Q*

> «El conflicto con los de fuera, como ha mostrado Lewis Coser, tiene en realidad un propósito positivo y constructivo como medio para definir de una manera más clara los límites de grupo, para realzar la cohesión interna y reforzar la identidad del grupo ... Así, aunque ostensiblemente dirigidos al "grupo de fuera", esos materiales polémicos y amenazadores sirven, de hecho, para fortalecer la identidad del "grupo de dentro" e interpretar para él la experiencia de persecución y rechazo e incluso el fracaso de su predicación del reino».
>
> John S. Kloppenborg, *The Formation of Q*, pp. 167-168

Kloppenborg describe las bienaventuranzas que inician el discurso inaugural de Jesús en *Evangelio Q* 6,20b-23 como «anti-bienaventuranzas [que] contrastan con las visiones de la sabiduría convencional, según la cual los que viven en la abundancia y seguridad son bienaventurados». Son una «declaración programática» de «la "sabiduría radical del reino"». Pero, continúa él, «otros ejemplos de esa sabiduría radical se encuentran en el contexto inmediato, en 6,27-35.36-38.39-45» (1987a:188-189). Esto no es del todo exacto. Este discurso del *Evangelio Q* se

divide en dos mitades bastante claras. La primera mitad, en *Evangelio Q* 6,23-35, es el manifiesto de la radicalidad del reino. Kloppenborg tiene toda la razón en este punto. Y el tono de estos versículos es casi rapsódico e incluso extático. Pero la segunda mitad, en *Evangelio Q* 6,36-45, es sabiduría ordinaria, cotidiana, no radical. Y su tono es crítico y reprobatorio. He aquí las unidades incluidas en la segunda mitad:

Como vuestro Padre	Q 6,36			(Apendice 2B #8)
Juicio por juicio	Q 6,37a			(Apéndice 2B #9)
Medida por medida	Q 6,38bc			(Apendice 2B #10)
La guia del ciego	Q 6,39	=	*Ev Tom* 34	(Apendice 1A #13)
Discipulo y siervo	Q 6,40			(Apendice 2B #11)
La brizna y la viga	Q 6,41-42	=	*Ev Tom* 26	(Apendice 1A #10)
Arboles y corazones	Q 6,43-45	=	*Ev Tom* 45	(Apendice 1A #19)
La invocacion no escuchada	Q 6,46			(Apendice 2B #12)
La roca y la arena	Q 6,47-49			(Apendice 2B #13)

Cuando recorremos estos dichos del principio al final, tres detalles resultan cada vez más claros. El primero es que los dichos se dirigen contra la disidencia dentro de la comunidad, no fuera de ella. El segundo es que la disidencia afecta a jefes o, al menos, a ideales de la comunidad. El tercero es que la disidencia implica oír y *poner en practica* contra oír y *no poner en practica*. Detrás de *Evangelio Q* 6,36-49 hay que escuchar las críticas hechas contra los itinerantes por los sedentarios, aun cuando leemos que los itinerantes contra-critican, en defensa propia, a los sedentarios.

El dicho de *Evangelio Q* 6,36 sobre el Padre como modelo de misericordia es una introducción programática a toda la segunda mitad del discurso. Lleva a una advertencia contra el juicio a los otros en *Evangelio Q* 6,37-38 (es decir, *vosotros* no nos juzguéis) Esta es la primera advertencia de disidencia interna, pero se hace explícitamente interna a medida que avanzamos. El dicho *La guia del ciego* en *Evangelio Q* 6,39 concentra esta crítica de alguna manera general en una advertencia contra jefes ciegos y seguidores ciegos (es decir, *vosotros* estáis ciegos), lo que se especifica a continuación en *Evangelio Q* 6,40 afirmando que los discípulos no pueden superar a su maestro (es decir, *vosotros* no debéis intentarlo); es suficiente ser como él. Esta contra-critica continúa más adelante en *La brizna y la viga* y *Arboles y corazones* en *Evangelio Q* 6,41-45 (juzgaos *a vosotros mismos* primero; *vosotros* sois malos). Estas contra-críticas en *Evangelio Q* 6,36-45 pueden ser interpretadas como sabiduría un tanto banal y proverbial, pero aqui se usan en un debate interno sobre la necesidad de seguir o no seguir la sabiduría radical que se acaba de proclamar en *Evangelio Q* 6,20b-35.

Finalmente, entonces, los dos ultimos aforismos en *Evangelio Q* 6,46-49, expresan con precision la critica y la contra-critica de una manera extremadamente clara Kloppenborg comenta que «muchas instrucciones sapienciales terminan (o a veces comienzan) con descripciones de las recompensas que aguar-

dan a los que observan las instrucciones y las consecuencias para los que no las observan» (1987a:186). Él pone varios ejemplos. Cito dos de ellos, uno de un libro bíblico y el otro de un tratado filosófico popular de aquel tiempo (1987a:186-187):

> «Por eso seguirás el camino de los buenos y te mantendrás en la senda de los justos. Porque los rectos habitarán la tierra y los íntegros permanecerán en ella; pero los malvados serán desgajados de la tierra y los traidores serán arrancados de ella» (Proverbios 2,20-22).

> «Si prestas atención y entiendes lo que se ha dicho, serás sabio y feliz. Pero si no lo haces, serás necio, infeliz, desdichado y estúpido y te irá mal en la vida» (*Tablilla de Cebes* 3,1).

No hay, por tanto, nada sorprendente en un discurso sapiencial como *Evangelio Q* 6,20b-49, que termina con sanciones disyuntivas, con dichos que prometen recompensa y beneficio o amenazan con castigo y perjuicio. Con todo, en este caso tales sanciones disyuntivas son extremadamente precisas:

> «¿Por qué me llamáis: "Señor, Señor" y no hacéis lo que digo? Todo el que venga a mí y oiga mis palabras y las ponga en práctica, os voy a mostrar a quién es semejante: Es semejante a un hombre que, al edificar una casa, cavó profundamente y puso los cimientos sobre roca. Al sobrevenir una inundación, rompió el torrente contra aquella casa, pero no pudo destruirla por estar bien edificada. Pero el que haya oído y no haya puesto en práctica es semejante a un hombre que edificó una casa sobre tierra, sin cimientos, contra la que rompió el torrente y al instante se desplomó y fue grande la ruina de aquella casa» (*Evangelio Q* 6,46-49).

Esta conclusión es tan clara como se podía desear. No expone la advertencia para los de fuera y el elogio para los de dentro. No indica que los de fuera rechacen las palabras de Jesús mientras los de dentro las aceptan. Trata sobre los de dentro, es decir, sobre los que confiesan a Jesús como Señor dentro de la comunidad del reino. Dentro de esta misma comunidad hay unos que *oyen y ponen en practica* mientras otros *oyen y no ponen en practica*. Es decir, *todos oyen*, pero sólo algunos *ponen en practica*. Es más, los que *oyen y no ponen en practica* critican a los que *oyen y ponen en practica*. Y *Evangelio Q* 6,46-49 concluye la contra-crítica de los que oyen y ponen en práctica contra sus adversarios dentro de la comunidad. En otras palabras, la segunda mitad del discurso en *Evangelio Q* 6,36-49 se refiere a la disidencia dentro de la comunidad del reino sobre la sabiduría radical del reino anunciada en la primera mitad, en *Evangelio Q* 6,20b-35.

Todo ello está razonablemente claro y seguro, pero sólo tres de esos dichos *La guía del ciego*, *La brizna y la viga* y *Árboles y corazones* tienen paralelos en el *Evangelio de Tomás*. Por consiguiente, solo estos tres están ciertamente presentes

en la Tradición de los dichos comunes. Por ello aquí me limito a presentar una hipótesis tentativa, a saber, que estos tres dichos son prueba de la disidencia interna ya en la etapa de la Tradición de los dichos comunes.

Disidencia interna en la Tradición de los dichos comunes

> «Q 6,39-45, naturalmente, se dirige en especial a maestros (reales o imaginados) que no siguen a Jesús en su estilo de vida y ética radicales. Pero no hay ninguna razón convincente para suponer que 6,39-42 se formuló teniendo en mente a los de fuera y los adversarios».
>
> John S. Kloppenborg, *The Formation of Q*, p 185

La guía del ciego

El primero de los tres dichos en este conjunto es *La guía del ciego* (Apéndice 1A· #13). Es un dicho del tipo 4 (Apéndice 1B), es decir, no ha sido redactado ni con orientación ascética en el *Evangelio de Tomas* ni con orientación apocalíptica en el *Evangelio Q*. Aparece en el *Evangelio Q* como Q 6,39b –es decir, Lucas 6,39b = Mateo 15,14b– y en *Evangelio de Tomas* 34. He aquí los dos textos:

> «¿Podrá un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán los dos en el hoyo?» (*Evangelio Q* 6,39).

> «Jesús dijo: "Si un ciego guía a otro ciego, los dos caen al fondo de un pozo"» (*Evangelio de Tomas* 34).

La imagen contradictoria de la *guia del ciego* «era un lugar común en el mundo antiguo», como observa Kloppenborg con ejemplos (1987a:184), de modo que la cuestión significativa no es si Jesús citó este proverbio sino cuál pudo ser el contexto. Por ejemplo, ¿estaba dirigido a los de dentro o a los de fuera? ¿Fue una advertencia para los de dentro o una invectiva para los de fuera?

El contexto de Mateo 15,12-14 dirige el dicho específicamente contra los fariseos. Pero el contexto del *Evangelio Q*, como en Lucas 6,39b, lo dirige internamente contra maestros de la comunidad «que no imitan a su maestro ... que procuran superar a su maestro juzgando a otros», según el resumen que Kloppenborg hace de su sentido (1987a:184). *Evangelio de Tomas* 34 puede ser interpretado interna o externamente, pero la falta de contexto imposibilita la decisión. No obstante, no hay ningún vinculo explícito con los fariseos, a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en *Evangelio de Tomas* 39,1-2 y 102. En resumen, es probable que el sentido del dicho en la Tradicion de los dichos comunes sea más una advertencia interna que una acusación externa. Pero también pare-

ce indicar una situación de debate sobre cómo seguir, enseñar o imitar a Jesús, en vez de una situación dentro de la vida del mismo Jesús.

La brizna y la viga

El segundo de los tres dichos de este conjunto es *La brizna y la viga* (Apéndice 1A: #10). Es un dicho del tipo 4 (Apéndice 1B), es decir, no ha sido redactado ni con orientación ascética en el *Evangelio de Tomas* ni con orientación apocalíptica en el *Evangelio Q*. Aparece en el *Evangelio Q* como Q 6,41-42 –es decir, Lucas 6,41-42 = Mateo 7,3-5– y en el *Evangelio de Tomas*, en las versiones copta y griega, como *Evangelio de Tomas* 26 y pap. Oxy. 1, líneas 1-4. Pero sólo se ha conservado el final de la versión griega de este dicho, ya que el pap. Oxy. 1 empieza en ese punto. He aquí los tres textos:

> «¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo de tu hermano y no reparas en la viga que hay en tu propio ojo? ¿Cómo puedes decir a tu hermano: "Hermano, deja que saque la brizna que hay en tu ojo", si no ves la viga que hay en el tuyo? Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo y entonces podrás ver para sacar la brizna que hay en el ojo de tu hermano» (*Evangelio Q* 6,41-42).

> «...entonces verás claramente para sacar fuera la brizna del ojo de tu hermano» (*Evangelio de Tomas* 26,2b [copto]).

> «Jesús dijo: Ves la brizna en el ojo de tu hermano pero no ves la viga en tu ojo. Cuando saques fuera la viga de tu ojo, entonces verás claramente para sacar fuera la brizna del ojo de tu hermano» (*Evangelio de Tomas* 26,1-2 [copto]).

La sentencia central que va de «cómo» a «hipócrita» en *Evangelio Q* 6,42a no tiene paralelo en *Evangelio de Tomas* 26; este último texto sólo tiene paralelo para las sentencias primera y tercera. Interpreto este dicho como contra-crítica de los defensores radicales del *Evangelio Q* contra los que se oponen a ellos desde dentro de la comunidad cristiana.

Árboles y corazones

El último de los tres dichos en este conjunto es *Arboles y corazones* (Apéndice 1A: #19). Es un dicho del tipo 4 (Apéndice 1B), es decir, no ha sido redactado ni con orientación ascética en el *Evangelio de Tomas* ni con orientación apocalíptica en el *Evangelio Q*. Aparece en el *Evangelio Q* como Q 6,43-45 –es decir, Lucas 6,43-45 = Mateo 7,16-20 y Mateo 12,33-35– y en *Evangelio de Tomas* 45. He aquí los dos textos:

> «Porque no hay árbol bueno que dé fruto malo y, a la inversa, no hay árbol malo que dé fruto bueno. Cada árbol se conoce por su fruto. No se recogen higos de los espinos, ni de la zarza se vendimian uvas. El hombre bueno, del buen tesoro del corazón saca lo bueno, y el malo,

del malo saca lo malo. Porque de lo que rebosa el corazón habla su boca» (*Evangelio Q* 6,43-45).

«Jesús dijo: "No se cosechan racimos de los espinos ni se cogen higos de la maleza, porque no dan fruto. Un hombre bueno saca algo bueno de su tesoro. Un hombre malo saca maldades de su mal tesoro, que está en su corazón, y dice maldades porque de la abundancia del corazón saca maldades"» (*Evangelio de Tomás* 45,1-4).

Una vez más, interpreto este dicho contra la disidencia interna o intra-cristiana dentro de la Tradición de los dichos comunes. Como los dos dichos anteriores, aún es la disidencia interna lo que está en juego en su uso en el *Evangelio Q*. Sin embargo, su uso secundario en Mateo 12,33-35 se dirige externamente contra los que acusan a Jesús de estar poseído por el demonio.

CAPÍTULO 20

CONTROLAR A LOS ITINERANTES

> «La mayoría silenciosa de los que aguardaban la llegada del reino eran sedentarios decentes y agobiados, acostumbrados desde hacía mucho a los ritmos puntillosos de la vida judía. Seguros de sus horizontes morales, no estaban en condiciones de tolerar que se evaporase el tejido social de su personalidad social que tanto había costado ensamblar –sus esposas, sus hijos, sus parientes y los pocos campos ancestrales que heredarían cuando enterrasen a sus padres– por la visita de unos cuantos vagabundos. Las comunidades cristianas donde tales hombres iban destacando debían ser vistas por el mundo que las rodeaba de muy distinta manera de como las veían quienes imaginaban que ya respiraban en el camino franco el aire embriagador del nuevo reino».
>
> Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad*, p. 74

Hasta aquí nuestro análisis se ha centrado principalmente en dos textos, el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*, y también en la Tradición de los dichos comunes, a partir de la cual ambos se desarrollaron de maneras muy diferentes. Ahora añado un tercer texto, igualmente importante, la *Didaje*. Sitúo este nuevo texto en tenso diálogo con el *Evangelio Q*, pero en una etapa más primitiva que el documento acabado que tenemos ahora en Mateo y Lucas. Por ejemplo, tanto la *Didaje* como el *Evangelio Q* contienen escatología apocalíptica secundaria, pero, mientras que el segundo aguarda la llegada del Hijo del hombre, la primera espera la llegada del Señor Dios (sin mención del Hijo del Hombre ni del Señor Jesús). Es como si la *Didaje* conociera el *Evangelio Q* en una etapa intermedia entre la Tradición de los dichos comunes y el texto final del mismo *Evangelio Q*.

Recordemos que en el capítulo anterior el *Evangelio Q* criticó a algunos cristianos en 6,46 por *llamar* a Jesús «Señor, Señor», pero no *poner en practica* lo que Jesús quería y, en 6,47-49, les advirtió sobre *oir* pero no *poner en practica*. Ésta es la voz de los radicales itinerantes que censuran a los sedentarios establecidos. Pero en la *Didaje* responden los sedentarios conservadores, respetando y, al mismo tiempo, conteniendo el radicalismo de esos itinerantes.

Estos tres textos –el *Evangelio Q*, el *Evangelio de Tomas* y la *Didajé*– permanecieron ocultos durante siglos de maneras muy diferentes. El *Evangelio Q* permaneció escondido en los evangelios de Mateo y Lucas. El *Evangelio de Tomas* estuvo oculto en una jarra sellada cerca de unos riscos a la orilla del Nilo. La *Didaje* estuvo escondida en un códice manuscrito, junto con otros seis textos cristianos primitivos, en una biblioteca antigua.

Hace más de cien años, aproximadamente una década después del descubrimiento de la *Didaje* y casi inmediatamente después de su publicación, Philip

Schaff dio esta descripción del lugar donde fue hallada: «El Monasterio del Santo Sepulcro de Jerusalén es una masa irregular de edificios en el barrio griego de Constantinopla ... Pertenece al patriarca de Jerusalén... El Monasterio de Jerusalén posee, como la mayoría de los conventos, una biblioteca. Se ha preservado en una pequeña sala de piedra, erigida para ese fin y separada de los demás edificios. Recibe poca luz a través de dos ventanas con numerosos barrotes. Su entrada está adornada con pinturas de imágenes sagradas, contiene unos mil volúmenes encuadernados y "entre cuatrocientos y seiscientos manuscritos", según informó el superior actual, el archimandrita Policarpo, a un visitante reciente "con imprecisión característica". Entre los libros de esta biblioteca se encontraba uno de los más raros tesoros de la literatura cristiana primitiva. Es una colección de [siete] manuscritos encuadernados en un solo volumen, con cubierta de cuero renegrido, cuidadosamente escrito por la misma mano sobre pergamino bien conservado, en letras pequeñas, claras y distintas, que contiene 120 folios o 240 páginas de *octavo* pequeño (aproximadamente veinte centímetros de altura por quince de anchura)» (1-2).

El escriba que copió estos siete textos firmó en la última página como «León, notario y pecador» y dató la conclusión de su trabajo el 11 de junio de 1056. El primero de los siete textos es la *Sinopsis del Antiguo y el Nuevo Testamento*, atribuida a san Juan Crisóstomo. El catálogo de la biblioteca registró el volumen, su propiedad más antigua, por ese único título –del que no se podía esperar que suscitara mucho interés–. Después de pasar desapercibido a los eruditos que investigaron en la biblioteca en las décadas de 1840 y 1850, el códice fue finalmente descubierto en 1873 y publicado en 1883 por el arzobispo Philotheos Bryennios, a la sazón metropolita de Sérrai (Macedonia). Philip Schaff describió a Bryennios como «el siguiente en rango al patriarca de Constantinopla y al obispo de Éfeso, residía por lo general en Constantinopla en una casa de madera estrecha y sin pintar, de cuatro plantas, frente a la entrada de la iglesia patriarcal y a unos pasos del Monasterio de Jerusalén. Probablemente es el prelado más culto de la Iglesia griega en la actualidad» (8). La *Didajé*, pues, era un texto pequeño, el quinto entre otros, la mayoría de los cuales eran mucho más extensos, perdido en una pequeña biblioteca en el barrio Fener de Estambul, hacia la mitad del lado occidental del Cuerno de Oro. Ahora conocido como Codex Hierosolymitanus 54, ese volumen fue trasladado al patriarcado de Jerusalén en 1887, donde aún permanece.

También existen versiones copta y etíope de algunos capítulos de este texto. Especialmente importantes son dos fragmentos griegos, el papiro Oxirrinco 1782, datado a «finales del siglo IV» y publicado por Grenfell y Hunt en 1922 (12-15). Estos minúsculos fragmentos, de aproximadamente 5 cm por 5 cm, contienen los versículos 1,3c-4a y 2,7-3,2. A pesar de pequeñas diferencias, la redacción de esos fragmentos es muy parecida al texto de Bryennios, lo cual es una confirmación muy importante de la exactitud fundamental del Codex Hierosolymitanus 54, habida cuenta del intervalo de siglos entre él y los fragmentos más primitivos.

Instruir a los paganos

> «La palabra griega *didache* hace referencia a la instrucción que un maestro-instructor (*didaskalos*) imparte a aprendices o discípulos. En el griego clásico, hacer cestos, cazar con arco y fabricar artículos de cerámica representan habilidades típicas transmitidas bajo el término *didachē* ... Es significativo notar que el verbo *didaskein* –que se suele traducir por "enseñar"– no era usado cuando se sobrentendía la transmisión de información ... En nuestra sociedad contemporánea la "enseñanza" se asocia a la instrucción en el aula y, en la mente popular, a menudo evoca el paso de información del profesor al alumno. La palabra "instrucción", por el contrario, tiene la ventaja de sugerir la dinámica de un aprendizaje en el que los principiantes aumentan sus habilidades gradual y progresivamente sometiéndose a un maestro-instructor (*didaskalos*)».
>
> Aaron Milavec, «The Pastoral Genius of the Didache», p 107

El único manuscrito completo de la *Didaje* tiene dos títulos. El primero, en la traducción común, es «La enseñanza de los Doce Apóstoles». En la línea siguiente hay un título más largo: «Enseñanza del Señor a las naciones [es decir, los paganos] por medio de los Doce Apóstoles». Ésta es la última vez que oímos hablar de esos Doce Apóstoles; siempre que en el texto se menciona a los apóstoles, designan simplemente a los *enviados* (*apostellein* en griego) de una comunidad para fundar otra en otra parte. En otras palabras, estos títulos fueron añadidos a este documento originalmente anónimo, basándose en pasajes como Hechos 2,42 («la enseñanza de los apóstoles») y Mateo 28,19 («haced discípulos de todas las naciones»). No nos ayudan en modo alguno a determinar el propósito de la *Didaje*. Ahora bien, un título abreviado como «La enseñanza» nos ayuda, en especial cuando lo traducimos con Milavec como «La instrucción».

Instruccion y division comunitaria

La *Didaje* no es ni epístola ni evangelio, sino regla comunitaria –manual de disciplina u ordenanza eclesiástica–. Éste es el primer y más importante factor para determinar el propósito de la obra. Ahí radica también su importancia tan especial. Nos permite ver, probablemente de la mejor manera posible, cómo una comunidad cristiana primitiva reguló su vida. Pero hay también otro factor, la ocasión específica que hacía necesario el establecimiento por escrito de esta disciplina precisamente en aquella época. ¿Por qué fue necesario este programa de instrucción específica en aquel momento y no antes o después?

La mayoría de los comentaristas dividen la *Didaje* en cuatro partes principales, pero Aaron Milavec, cuyo estudio del texto es sumamente preciso, observa también los diferentes porcentajes de cada parte (1989:101):

I (1,1-6,2): Programa de instrucción para los nuevos miembros, o los Dos Caminos (44%).
II (6,3-10,7): Normas para comer, bautizar, ayunar, orar y dar gracias (24%).
III (11,1-15,4): Reglas para poner a prueba a varias clases de visitantes (22%).
IV (16,1-8): Llamamientos apocalípticos finales (10%).

La segunda seccion contiene varios indicios sobre la situación social que produjo este texto escrito. Primero, hay tres temas principales marcados por comienzos de estilo semejante:

«En cuanto a la comida...» (6,3).
«En cuanto al bautismo...» (7,1-4).
«En cuanto a la eucaristía, dad gracias así...» (9,1-10,7).

Cada tema es objeto de mayor atención que el anterior: uno, cuatro y doce versículos, respectivamente. Pero el primer tema, con un formato menos parecido que el de los otros dos, es un tanto sorprendente en un lugar tan destacado. He aquí el texto completo (Milavec 1989:96; en adelante, en las citas del texto de la *Didaje* los textos entre corchetes se toman de Milavec):

> «En cuanto a la comida, toma lo que [las clases de comida que] puedas [soportar]; pero abstente totalmente de la carne sacrificada a los ídolos, pues es un culto de dioses muertos» (*Didaje* 6,3).

¿Por qué es la cuestión de la comida tan importante que se pone en primer lugar? Dejo a un lado por un momento esta cuestión para considerar otro punto que puede ayudarnos a responderla. La sección bautismal en 7,1-4 termina con una orden sobre el ayuno, que se vincula, por medio de una palabra-gancho (*ayunar*), con las dos órdenes siguientes, también ligadas por la repetición de la misma palabra-gancho (*hipocritas*), como sigue (Milavec 1989:96-97):

> «Antes [del bautismo] **ayune** el que bautiza y el que va a ser bautizado, así como algunos otros que puedan. Pero ordena que el que va a recibir el bautismo **ayune** uno o dos dias antes. Vuestros ayunos no coincidirán con los de los **hipócritas**, pues estos ayunan el segundo y el quinto [dia] de la semana. Vosotros ayunad el cuarto [día] y el día de la preparación. Tampoco oréis como los **hipócritas**, por el contrario, orad *asi*, como mando el Señor en su evangelio [el Padrenuestro]. *Asi* orad tres veces al día» (*Didaje* 7,4-8,3)

Otra pregunta se une ahora a la anterior referente a la comida. ¿Quiénes son los hipocritas? *Ellos* ayunan los lunes y los jueves, pero *nosotros* ayunamos los miercoles y los viernes. Nosotros oramos el Padrenuestro tres veces al día y es probable que ellos no lo hagan ¿Qué está en juego en todo esto?

Parece que la mencion de «hipocritas» y la intransigente separacion con respecto a los detalles de ayunar y orar tiene el objetivo principal de establecer limi

tes firmes entre *nosotros* y *ellos*. Pero ¿quiénes son *ellos*? No se trata de judíos cristianos [*Christian Jews*] contra judíos no cristianos [*non-Christian Jews*] ni de paganos cristianos [*Christian pagans*] contra judíos cristianos. De hecho, la *Didaje* es un ejemplo muy claro de un texto que es total y profundamente judío *y* total y profundamente cristiano. Es más probable que se trate de una división bastante reciente dentro del propio grupo de la *Didaje*. Tal vez al correlacionar esas cuestiones anteriores –la posición enfática y la relativa libertad de las normas sobre la comida en 6,3, la doble mención de los hipócritas en 8,1-3 y el énfasis cuantitativo en la instrucción en 1,1-6,2 (en la llamada primera parte)–, podamos saber más sobre la división de la *Didaje*.

Milavec reúne esos tres puntos centrándolos en torno a la inclusión de convertidos paganos en la comunidad de la *Didaje*. Ésta es la situación social o crisis comunitaria que dio origen al documento. Los judíos que se convertían al cristianismo conocían ya los fundamentos de la ética y la piedad judía, pero ¿y los convertidos gentiles? Si los paganos cristianos no vivían de acuerdo con las normas éticas de los convertidos judíos cristianos [*Christian Jewish converts*], ¿podían éstos continuar asociándose con ellos? Y, en cualquier caso, ¿cómo mantener las normas sobre la comida en las comidas comunes de paganos cristianos y judíos cristianos? «Con todo, a juzgar por los temas fundamentales incluidos en el programa de iniciación, podemos suponer que los gentiles estaban siendo acusados de practicar las costumbres paganas que, según se suponía, debían haber abandonado. El genio pastoral de la *Didaje* consiste en que propuso la ejecución de dos nuevos programas que atacarían la misma fuente de esos accesos de justa ira. Esto se hizo de dos maneras: (1) exigiendo a todos los futuros gentiles una instrucción sistemática en los patrones básicos de conducta que el Señor les pide [1,1-6,2] y (2) exigiendo la confesión semanal de las faltas contra esos patrones básicos antes de la eucaristía comunitaria [14,1-2]» (1989:123). Ese programa de instrucción tenía como objetivo establecer un nivel común de responsabilidad ética para todos los convertidos, pero era especialmente necesario para los paganos –a los que, a diferencia de los convertidos judíos, había que recordarles (por ejemplo, en *Didaje* 5,2) que ser «despiadados con el pobre, indolentes ante el abatido», o «volver la espalda al necesitado, abatir al oprimido», o ser «defensores de los ricos, jueces injustos de los pobres» equivalía a ser «pecadores en todo». Ese programa de instrucción preliminar y la subsiguiente confesión semanal de faltas debía bastar para que los paganos cristianos y los judíos cristianos pudiesen vivir juntos. Y, como veremos con más detalle más adelante, la disciplina de la *Didaje* es fundamentalmente un programa de instrucción judeo-cristiano para convertidos pagano-cristianos [*Christian-pagan converts*].

Pero ni siquiera ese programa fue suficiente para persuadir a algunos miembros de la comunidad de que comer juntos en comensalidad abierta era a la sazon apropiado. Ellos debieron exigir normas sobre la comida más estrictas que las dadas en 6,3. Como observa Milavec: «Mínimamente, sin embargo, podemos juzgar que la *Didajé* da pruebas de un cisma judío interno que ya ha tenido lugar.

Las causas y los términos históricos reales de ese desacuerdo interno no se dan ni se debaten. No obstante, es sospechoso que las normas sobre la comida formen el primer orden de los asuntos comunitarios. ¿Podría esto indicar que los "hipócritas" son esos judeo-cristianos [*Jewish-Christians*] que no han querido mitigar las normas tradicionales sobre la comida impuestas a los gentiles?» (112). Esta situación es muy parecida a la concerniente a las normas sobre la comida para la comunidad cristiana mixta de paganos y judíos convertidos en Antioquía tal como se describe en Gálatas 2,11-13 y Hechos 15,28-31. Lucas la describe como un acuerdo amistoso, pero Pablo dice que el compromiso fue «hipocresía». Es la posición más radical la que califica de hipócrita a la más moderada. Un caso similar surgió en la *Didaje*, pero aquí es la posición más moderada la que califica de hipócrita a la más conservadora. Hay, naturalmente, cuestiones importantes en juego en todos estos casos, pero es probable que llamar hipócritas a los adversarios no ayudara sino a confirmar la separación y consolidar las fronteras.

Serenidad y control comunitario

Estos dos casos de insultos en *Didaje* 8,1-3 son aún más sorprendentes en medio de la serenidad que predomina en este documento. Esta serenidad es evidente, por ejemplo, en las normas sobre la comida que acabamos de ver en *Didaje* 6,3. Sólo hay una cosa prohibida de manera absoluta, a saber, la participación en banquetes paganos donde la propia comida es compartida con dioses paganos. Con respecto a todo lo demás, «toma lo que [las clases de comida que] puedas [soportar]». Éste es un ejemplo del principio «haz lo que puedas», que es derogado sólo cuando está en juego algo absolutamente indispensable. Pongamos otro ejemplo: algo tan importante como la iniciación bautismal para la pertenencia como miembro pleno de la comunidad cuando se ha completado el programa de instrucción. He aquí *Didaje* 7,1-3, en el sistema de división analítica usado por Milavec (1989:96):

[A] Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo,
  [1] en agua viva Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua [que no sea viva]
  [2] Si no puedes con agua fría, [entonces hazlo] con agua caliente
  [3] Y si no tienes ninguna de las dos, derrama tres veces agua en la cabeza
[B] en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo

Los marcos externos de Padre, Hijo y Espíritu Santo nos dicen lo que no es negociable. Las distinciones internas de agua viva o no viva, fría o caliente, de procesos de inmersión o aspersión, son perfectamente negociables. *Cualquiera de estas posibilidades* es válida, dice la *Didaje*. Esta comunidad no se dividirá entre los que bautizan con agua viva y los que bautizan con agua no viva, entre los que bautizan con agua caliente y los que bautizan con agua fría, entre los que bautizan por inmersión y los que bautizan por aspersión. Esto confirma, naturalmente, que la ruptura con los «hipócritas» no se debió al ayuno en este o aquel día,

o la oración en este o aquel momento, sino a cosas mucho más profundas cuyo carácter divisorio se manifestaba simplemente en esas distinciones.

Hace algunos años Ian Henderson puso de relieve el sentido predominante de consenso pacífico. El habló del «equilibrio del tono normativo en la *Didaje*, a pesar de sus imperativos sapienciales». Consideró «su meta argumentativa más conciliadora que polémica o incluso didáctica» y la resumió como «conciliación deliberadamente comedida». Concluyó que, históricamente, «indica una respuesta mucho menos conflictiva a una serie de presiones simbólicas que es sustancialmente la misma que está presente en las fuentes canónicas, una serenidad normativa que probablemente está poco representada en la literatura cristiana primitiva (y su interpretación)» (292, 294). Dado que la palabra griega para paz es *eirene*, *eirenic* [pacífico, conciliador] y *eirenicon* [reconciliación] son palabras apropiadas para describir la retórica pacífica que impregna la *Didaje*. Henderson está en lo cierto al sostener que este aspecto pacífico es aún más sorprendente en comparación con nuestras cartas cristianas más primitivas, y ejemplifica esa «serenidad normativa» en especial con respecto a la oralidad y la capacidad de leer y escribir. Este texto, afirma, «es un libro que versa esencialmente sobre la normatividad de varios tipos de discurso, un texto que, aunque escrito y dependiente de fuentes escritas, no da preferencia a la escritura ... La *Didaje* argumenta a favor de la complementariedad de diversas autoridades al recibirlas informal y pragmáticamente en vez de ideológicamente ... Los símbolos escogidos para esta tarea son, por tanto, de manera preferente y no sólo accidental o subliminal, los del discurso y la acción, en vez de los de una lógica más literaria. Así pues, desde el punto de vista del purismo literario, la *Didaje* debe parecer siempre enigmática, si no inarticulada ... El efecto poético general de la *Didaje*, característico también de la sensibilidad oral en general, es una simultaneidad de impresiones que lleva no a la claridad crítica e ideológica sino a la acomodación decente y pragmática ... La *Didaje* sugiere la posibilidad de crear o re-crear una atmósfera en la que la variedad del lenguaje normativo se puede mantener de manera simultánea y acumulativa, no jerárquica» (293, 304-305). No es en modo alguno que la *Didaje* no considere nada digno de severo desacuerdo. Pero sólo lo reciben los temas que lo merecen. La *Didaje* acepta la primacía del vivir y el hacer sobre el hablar y el escribir, el predominio de la vida y la acción sobre la voz y el texto. Trata de la manera de vivir en comunidad cristiana, y es siempre tolerante, excepto donde la intolerancia es absolutamente exigida y articulada. Es este consenso sobre la realidad vivida lo que mantiene la sensibilidad oral tan evidente incluso en un texto escrito. Revela cuestiones formuladas en encuentros cara a cara y después resumidas en un texto escrito en vez de impuestas por un texto escrito desde fuera o desde arriba. Es la serenidad del consenso alcanzado.

Género e igualdad comunitaria

Durante la sesión sobre «Las mujeres y (la investigación sobre) el Jesús histórico» en el encuentro del año 1996 de la Society of Biblical Literature en New Orleans, Deborah Rose-Gaier presentó un estudio sobre «La *Didaje*: Una comu-

nidad de iguales». Empezó con una cuestión menor pero significativa. El elemento de instrucción de la *Didaje* –la sección llamada de los Dos Caminos (1,1-6,2)– aborda el Camino de la Vida con neutralidad de género para «hijo [sin precisar el género] mío» (en griego: *teknon*) en 3,1.3.4.5.6 y 4,1. En contraste con ello, en el libro de los Proverbios el discípulo es consistentemente llamado «hijo [varón] mío». Cuando los consejos dados se aplican igualmente a los hombres y las mujeres, la New Revised Standard Version traduce «hijo [sin precisar el género] mío» en lugar del más antiguo y más literal «hijo [varón] mío». Es parecido al cambio que nosotros hacemos de «El que vacila está perdido» por «Quien vacila está perdido». Ahora bien, hay una diferencia significativa: en el caso de los Proverbios, «hijo [varón] mío» no incluye erróneamente los dos sexos de manera chauvinista bajo la denominación masculina, sino que refleja correctamente la prioridad de la formación masculina sobre la femenina existente en el mundo del autor. Esto es bastante obvio en Proverbios 5, que forma un contraste interesante con *Didaje* 1-6. El contexto es una advertencia ligeramente paranoica contra la extraña, distinta de la esposa, de modo que «hijo [varón] mío» (no «hijo [sin precisar el género] mío») es necesario en 5,1.7.20. He aquí, por ejemplo, Proverbios 5,20:

> «¿Por qué apasionarte, hijo mío, por una mujer extraña y echarte en brazos de una desconocida?».

Este versículo, en el que se advierte a un hombre casado que se guarde de «una adúltera», en vez de advertirle que no se convierta en adúltero, acentúa el contraste con la *Didaje*; ésta, al ofrecer instrucción a mujeres y varones, no revela ni un resquicio de misoginia.

Además, cuando la *Didaje* habla sobre las relaciones domésticas, hay una sorprendente falta de todo lo que se refiere a esposas y maridos. Por un lado, prohíbe el infanticidio (especificando «asesinos de niños») y la pederastia (especificando «corruptores de las criaturas de Dios») en 5,1. Por otro, ordena estas relaciones dentro de la familia (Milavec 1989:95):

> «No dejarás de la mano a tu hijo o a tu hija sino que desde la juventud les enseñarás el temor de Dios. No ordenarás con dureza a tu esclavo o a tu esclava, los cuales esperan en el mismo Dios [que tú], para que no dejen de temer a Dios, que está sobre unos y otros. Pues [Dios] no viene a llamar [a algunos] con acepción de personas, sino [que llama] a aquellos sobre los que ha puesto su Espíritu. Vosotros, siervos, obedeceréis con pudor y temor a vuestros señores como [si obedecierais] a la imagen de Dios, con respeto y temor» (*Didaje* 4,9-11).

Los códigos éticos de relaciones domésticas en otros documentos cristianos primitivos mencionan por lo general a maridos y esposas, padres e hijos, patronos y esclavos.

He aquí un ejemplo de un tratado escrito hacia el año 100 EC como si fuera una carta de Pablo a la comunidad de Éfeso:

> «Las mujeres [sean sumisas] a sus maridos, como al Señor ... Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor; porque esto es justo ... Padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino formadlos más bien mediante la instrucción y la exhortación según el Señor. Esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo ... Amos, obrad de la misma manera con ellos, dejándoos de amenazas; teniendo presente que está en los cielos el Amo vuestro y de ellos, y que en él no hay favoritismos» (Efesios 5,22; 6,1.4.5.9)

La orientación fundamental en este pasaje es la obediencia de los inferiores a los superiores, acompañada por la bondad de los superiores hacia los inferiores. En esta instrucción está implícito el presupuesto absoluto según el cual las esposas, los hijos y los esclavos *son* los inferiores. Por otro lado, la *Didajé* menciona sólo hijos y esclavos. «El aspecto notable con respecto a la familia en la *Didajé* sigue siendo», en palabras de Rose-Gaier, «hasta qué punto no se interesa por transmitir un código doméstico donde las esposas estén subordinadas a sus maridos» (9).

Por último, la *Didajé* no tiene ningún mandato contra las mujeres en ninguno de los papeles que menciona. Naturalmente, es posible argumentar que los hombres eran los encargados exclusivos de todas esas actividades en la tradición de la *Didajé*, de modo que no era necesario decir nada más sobre ello. Pero la tradición paulina y post-paulina tuvo que dar órdenes contra la enseñanza de las mujeres y, en concreto, contra el hecho de que enseñaran a los varones:

> «Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea» (1 Corintios 14,34-35).

> «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio ... Con todo, se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad» (1 Timoteo 2,11-12.15).

A la luz de esta situación, el silencio total de la *Didajé* sobre la sumisión de las esposas a los maridos y sobre su no participación en papeles de liderazgo apunta con toda probabilidad a la conclusión de Rose-Gaier: «No se consignan prohibiciones contra las mujeres como instructoras, administradoras del bautismo, celebrantes de la eucaristía, apóstoles, profetisas o maestras y, por tanto, hay que suponer que estos papeles desempeñados en la comunidad estaban abiertos a las mujeres» (12).

¿Los primeros cristianos rurales?

Cuando examinamos la «serenidad normativa» de Henderson o la «igualdad radical» de Rose-Gaier en la *Didajé* –en especial en contraste con otros muchos textos cristianos primitivos–, es preciso preguntar: ¿por qué es tan diferente?

No es legítimo responder que indica la igualdad «cristiana» sobre la desigualdad «judía». La *Didajé*, aun cuando admite paganos en su comunidad cristiana, es profundamente judía. En muchos casos, desde la celebración eucarística en *Didajé* 8-9 a la consumación apocalíptica en *Didajé* 16, aún está mucho más próxima a sus raíces judías que Pablo, por ejemplo, en 1 Corintios 11 y 15. Y no sirve de nada suponer que la comunidad de la *Didajé* es de alguna manera más particularmente virtuosa que otras comunidades cristianas. Entonces, ¿qué hace que sea tan diferente?

Primero, en ocasiones afirmamos que en el mundo antiguo los espacios públicos pertenecían a los varones y los privados pertenecían a las mujeres. Y, por supuesto, ¡lo público es mucho más importante que lo privado! Rose-Gaier cita este comentario del filósofo judío Filón de Alejandría (cita de Yonge 611):

> «Hay dos clases de sociedades, las grandes y las pequeñas: las grandes son llamadas "ciudades" y las pequeñas "casas". La administración de estas dos categorías de sociedades ha sido objeto de una partición: los hombres han recibido la dirección de las unidades grandes –es la "política"– mientras que las mujeres han recibido la de las pequeñas –es la economía» (*De specialibus legibus* 3,170).

Esto hace a los hombres responsables de la «política» y del control del gobierno y a las mujeres responsables de la «economía» y del control de la familia. Pero el cristianismo más primitivo estaba mucho más involucrado en la familia que en el gobierno. Por consiguiente, les gustase o no a las mujeres, ellas eran extremadamente importantes en la base organizadora de comunidades domésticas e iglesias domésticas. Era una cuestión de autoridad y poder. En etapas posteriores, cuando el cristianismo fue pasando cada vez más a la esfera pública y gubernamental, los hombres tuvieron que retomar activamente el control que tenían las mujeres. Las mujeres, como expresó Lucas 10,38-42, tenían que *escuchar* pasivamente como María, en lugar de *administrar* activamente como Marta.

Segundo, la *Didajé* tal vez tenga su origen en una situación rural, no en un medio urbano. Tal vez proceda del consenso de familias rurales más que de la autoridad de patronos urbanos. Willy Rordorf y André Tuilier, en un libro publicado en una importante colección francesa, situaron la *Didajé* en el norte de Palestina o en el oeste de Siria, pero no en la capital, Antioquía. Observaron que el texto se dirige a «comunidades rurales de paganos convertidos» (98). «Revela un cristianismo establecido en comunidades rurales que han roto con el radicalismo de los primeros convertidos» (100). «Habla principalmente a los medios rurales convertidos muy pronto en Siria y Palestina y, sin duda, proporciona las

primeras comunidades cristianas fuera de las ciudades» (128). Sin embargo, Kurt Niederwimmer, en un libro publicado en una importante colección alemana, consideró aún posible que «la *Didaje* derivase de un medio urbano», pero coincidió en que no procedía de la gran metrópolis de Antioquía (80). En todo caso, no basta simplemente con observar la mención de las «primicias» en *Didaje* 13,3-7, ya que esto podría indicar hacendados de base urbana. Mi preferencia por un ambiente rural, y no por un medio urbano, no procede de esos pocos versículos, sino de la serenidad retórica de la *Didaje*, de su igualdad independientemente del género y de su notable diferencia con respecto a otros muchos textos cristianos primitivos.

Controlar a los profetas

> «En realidad, los profetas no son los jefes de la comunidad, ya que la *Didaje* invita continuamente a la asamblea cristiana a tomar decisiones colectivas y, debido a esa consideración comunitaria, deliberadamente usa "vosotros", la segunda persona del plural».
>
> Willy Rordorf y André Tuilier, *La doctrine des douze apôtres (Didache)*, p. 64

Llegados a este punto podría parecer que la comunidad de la *Didaje* lo tiene todo bajo pleno control comunitario. Presenta un programa de instrucción completa para los nuevos convertidos, en especial los paganos. Esto queda claramente esbozado en los Dos Caminos de *Didaje* 1,1-6,2. Y esta catequesis moral forma la base para el examen de conciencia y la confesión de las faltas. El Camino de la Vida concluye así (Milavec 1989:95):

> «En la asamblea [*ekklesia*] confesarás tus faltas y no te acercarás a tu oración con conciencia mala» (*Didaje* 4,14a).

En un texto posterior esta confesión tiene lugar antes de la eucaristía dominical, literalmente en «el día del Señor del Señor» [*sic*] (Milavec 1989:100):

> «En el [día] que pertenece al Señor, una vez reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados» (*Didaje* 14,1).

La comunidad ha establecido su código moral básico y también una manera de mantener la responsabilidad de todos ante el grupo. Pero aún tiene planteado un importante problema: ¿y los itinerantes que proceden de fuera de la comunidad? ¿Cómo deben ser contenidos y controlados?

Es necesario ser muy claros respecto al problema, que no es simplemente el de los visitantes cristianos que reciben hospitalidad periódica, pero que no tienen pretensiones individuales de poder o autoridad sobre la comunidad. El problema no tiene que ver con los que viajan y la hospitalidad, sino con los itinerantes y la autoridad. Así, la *Didaje* hace una distinción explícita entre «los que

viajan» y los «profetas» –estos últimos son los «itinerantes» en mi vocabulario–. Está muy claro cómo tratar a «los que viajan». He aquí *Didaje* 12,1-5. Observemos sus casos cuidadosamente divididos por Milavec (1989:99):

«Todo el [o la] que venga en nombre del Señor sea recibido[/a con hospitalidad].
[A] Después, poniéndole a prueba, conoceréis [si es bueno/a o malo/a],
[B] pues tenéis el conocimiento de la derecha y la izquierda [es decir, del bien y del mal]
[1a] Si, por una parte, el [o la] que viene está de paso, ayudadle cuanto podáis.
[1b] Pero que él [o ella] no permanezca entre vosotros más de dos o tres días, si fuese necesario.
[2a] Por otra parte, si [el (o la) que viene] quiere establecerse entre vosotros y tiene un oficio, que él [o ella] trabaje y coma.
[2b] Si no tuviera oficio, atendedle según vuestra conciencia, de manera que un cristiano no viva ocioso entre vosotros.
[C] Si no quiere obrar así, él [o ella] es un comerciante de Cristo. Guardaos de éstos».

¡Qué término tan sorprendentemente exacto: «comerciante de Cristo»! En griego es *christemporos*, que combina las raíces de las que proceden *Cristo* y *emporio*. La comunidad conoce ya la distinción entre *christianos* y *christemporos*, entre una persona de Cristo y un comerciante de Cristo. Conoce la posibilidad de tal comercio, previene prudentemente contra ella, pero no la soluciona con un cartel de «Prohibida la entrada a peticionarios» colgado en la puerta de casa. «Los que viajan» y hasta «los comerciantes de Cristo» están bajo control. Se les dedican cinco versículos. *Ellos* no son el problema.

Los itinerantes que reciben amplia y repetida atención son los que vienen con autoridad divina, los que vienen en nombre de Dios. *Y el problema no son precisamente tales autoridades itinerantes sino, de una manera mucho mas profunda, la autoridad de la itinerancia misma*. Para lo que sigue debemos tener siempre presente un aspecto de esta itinerancia: del mismo modo que *didache* significa instrucción práctica para la vida cristiana y no sólo aprendizaje abstracto de la creencia cristiana, así también las autoridades itinerantes no son juzgadas principalmente por lo que dicen sino por lo que hacen. Si pensamos, por ejemplo, que los profetas son sólo los que *hablan* en nombre de Dios, no percibimos la comprensión que la *Didaje* tiene de los profetas como los que *actuan* en nombre de Dios.

Para la *Didaje* las autoridades itinerantes son de tres tipos: apóstoles, profetas y maestros (instructores). Y casi podemos describir la *Didaje* como el lento y cuidadoso predominio del maestro (instructor) sobre el profeta y el apostol. Pero es mas exacto describirla como el predominio de la *didache*, la propia ensenanza o instruccion, sobre el maestro, el profeta o el apóstol. Mas todo ello se produce

muy lenta y cuidadosamente. No obstante, al final la comunidad prevalece y el consentimiento comunitario controla incluso las manifestaciones espectaculares de la itinerancia.

Maestros itinerantes

Con el programa moral detallado en *Didaje* 1-6 y el programa ritual detallado en *Didaje* 7-10, los maestros o instructores itinerantes son fácilmente controlados en *Didaje* 11,1-2 (Milavec 1989:98):

«Así pues, al que venga para enseñaros todo lo anteriormente dicho, recibidlo.
[A] Si el que instruye, tergiversa y [os] instruye en otra tradición [*didachēn*] para destruir, no lo escuchéis.
[B] Si enseña para hacer crecer la justicia y el conocimiento del Señor, recibidlo como al Señor».

(Una digresión. No hay que interpretar los pronombres masculinos de esta y de otras citas de la *Didaje* como contradicción de la neutralidad de género del texto. Por lo general tales pronombres nos revelan el género de los sustantivos griegos de que se trata –*apostol, profeta* o *instructor*, por ejemplo– y no pretenden indicar el sexo de los individuos implicados.)

Este pasaje es muy claro. La comunidad tiene su propia *didachē*, su propio programa de instrucción moral y ritual claramente articulado en *Didaje* 1-10, de modo que los instructores itinerantes mencionados despues, en *Didaje* 11,1-2, tienen que someterse a él o ser acusados de socavar, con su *didache* divergente, la instrucción oficial.

Además, sobre esa base segura la comunidad está preparada y dispuesta para dejar que los instructores itinerantes se establezcan y sean sustentados por las donaciones de las primicias de la comunidad en *Didaje* 13,2. Lo mismo sucede con los profetas, en *Didaje* 13,1.3-7 (Milavec 1989:99):

[A] Todo profeta verdadero que quiera establecerse entre vosotros, es merecedor de su alimento.
[B] De igual manera, el instructor-maestro verdadero, así como el obrero, es también merecedor de su alimento

Didaje 13,2 está en realidad incrustado en 13,1-7, que concierne a los profetas itinerantes que se establecen permanentemente en la comunidad. Analizaré de nuevo esa sección cuando consideremos los profetas más adelante.

Apostoles itinerantes

También es relativamente fácil impedir que los apostoles itinerantes perturben a la comunidad. Los apóstoles, como mencionamos antes, son simplemente profetas enviados para fundar nuevas familias o comunidades cristianas en otra parte y, mientras estan de viaje, son sustentados por comunidades ya establecidas. Como su designacion significa *enviados* estan, por definición, de paso hacia otro

lugar. Según *Didaje* 11,4-6, sólo pueden estar uno o dos días y toman sólo el pan necesario hasta que se hospeden la noche siguiente (Milavec 1989:98):

«Todo apóstol que vaya a vosotros sea recibido como el Señor.
[A1] No permanecerá más que un día, pero si tuviese necesidad, puede quedarse otro día.
[A2] Si [permanece] tres, es un falso profeta.
[B1] El apóstol, a su partida, no recibirá nada más que pan hasta que se hospede [de nuevo].
[B1] Si pide dinero, es un falso profeta».

En el caso de los apóstoles, a diferencia de los profetas e instructores, no se debate sobre el establecimiento en la comunidad. Un apóstol instalado es un ex apóstol.

Profetas itinerantes

Por último, en tercer lugar –que en este caso el más importante– están los profetas itinerantes. Debido a que este tema es mucho más difícil, la *Didaje* centra su enfoque sobre los profetas itinerantes en cuatro ocasiones diferentes: en 10,7, en 11,7-12, en 13,1.3-7 y en 15,1-2.

Didajé 10,7

Los profetas aparecen por primera vez en *Didajé* 10,7. Al final de dos capítulos detallados sobre las oraciones apropiadas para la celebración eucarística –en *Didaje* 9,1-10,6– se encuentra este mandato final (Milavec 1989:98):

«A los profetas [permitidles] dar gracias cuanto deseen» (*Didaje* 10,7).

Milavec da la interpretación mínima de esta frase: «El texto supone que la comunidad terminaba sus oraciones eucarísticas y después se volvía hacia los profetas y les permitía que ofrecieran sus oraciones exclusivas *con tanta frecuencia y con tanta extension* como desearan ... Esto apunta en la dirección de lo que debió ser exclusivo de la oración profética, a saber, que su plegaria fluía espontáneamente del Espíritu que los inspiraba en la ocasión y no de una fórmula pre-establecida que habían memorizado de antemano» (1994:121). Kurt Niederwimmer sugiere la alternativa máxima: «Los profetas (como liturgistas) tenían derecho a formular las oraciones eucarísticas con mucha libertad, de modo que no estaban limitados por los modelos fijos» (205).

Didajé 11,7-12

La siguiente mención de los profetas se encuentra en *Didajé* 11,7-12, que es una danza de contención maravillosamente delicada e intrincada. El principio básico referente a los profetas itinerantes es muy claro, pero es preciso observar

su énfasis en el comportamiento (*tropoi* o «características»), un término que no se debe entender sólo como conducta éticamente buena sino como continuidad con la conducta éticamente radical de Jesús. He aquí el principio nuclear, en *Didajé* 11,7-8a (Milavec 1989:98):

«Por otro lado, a todo profeta que hable en Espíritu no lo pongáis a prueba ni lo juzguéis:

[A] Porque todo pecado se perdonará, pero este pecado no será perdonado.

[B] [Ahora bien,] no todo el que habla en Espíritu es [verdadero] profeta, a no ser que tenga las características [*tropoi*] del Señor».

Es un principio bastante sorprendente y en cierta manera contradictorio: no hay que juzgar las declaraciones proféticas *a no ser que* el profeta no siga el estilo de vida del Señor. La palabra griega *tropos* (en plural *tropoi*) se traduce, en un léxico común, como «manera, modo, tipo, guisa, estilo de vida, actitud, conducta, carácter». Podríamos, pues, reformular ese principio como sigue: el estilo de vida del Señor es determinante.

En la *Didajé* hay un uso calculadamente ambiguo de *Señor* para significar «el Señor Dios» y/o «el Señor Jesús». Ian Henderson calificó *Señor* como «el símbolo ambiguo teo-/cristológico de la *Didajé*» (296). Pero en este caso el acento está en el Señor Jesús. Con todo, lo fascinante es la presunción del texto de que los miembros de la comunidad de la *Didajé* conocen el estilo de vida del Señor Jesús y pueden usarlo para juzgar la validez de los profetas itinerantes. No es sólo cuestión de conocer este o aquel dicho del Jesús histórico, sino de conocer el modo de vida fundamental que él llevó en la tierra. La itinerancia sigue y debe seguir el modelo de Jesús.

Ejemplos 1 y 2. A continuación siguen cuatro ejemplos, en *Didajé* 11,8b-12. Los dos primeros dan criterios por los que se puede juzgar que un profeta es falso, en 11,8b-10 (Milavec 1989:98-99):

[C] «Así pues, por sus características [*tropoi*] será conocido el falso profeta y el verdadero profeta.

[1] Todo profeta que manda en espíritu [preparar] una mesa no comerá de ella, pues de lo contrario es un falso profeta.

[2] Todo profeta que [os] enseña la verdad, si no practica lo que [os] enseña [a practicar], es un falso profeta».

El primer caso es más interesante que el segundo, pues éste implica simple hipocresía. Supone la situación normal de la ceremonia eucarística como comida comunitaria. La eucaristía es, en otras palabras, celebración litúrgica y comida real. Celebra, como hizo Jesús, al Dios de justicia que dio la tierra y su alimento a todos por igual. Pero mientras que los miembros acomodados de la comunidad de la *Didajé* comían, en cualquier caso, adecuadamente en casa, la eucaristía significaba una comida decente para los miembros de la comunidad pobres y hasta indigentes. Era, por tanto, la comunidad la que establecía los

tiempos y lugares para los rituales eucarísticos. En la época de *Didaje* 14,1 la ocasión establecida era una vez por semana, en el domingo, el día del Señor. Pero ¿y si los profetas itinerantes mandaban preparar una eucaristía en beneficio de los pobres de la comunidad? Muy sencillo: quien mande que se prepare no debe comer en ella. De esta manera se excluye la posibilidad del interés personal. Notemos, como siempre, la delicadeza de la discriminación de la *Didaje*. No dice: «No se hará esa comida», sino: «El profeta no comerá de ella».

Ejemplo 3. El tercer ejemplo es muy difícil de entender, pero nos ayuda a ver la diferencia entre profeta y maestro. Con respecto al profeta, analizamos principalmente la práctica, el estilo de vida, la catequesis simbólica, y no sólo la enseñanza, la palabra o el dicho, aun cuando sus declaraciones estén respaldadas por una revelación divina. He aquí *Didaje* 11,11 (Milavec 1989:99):

[3] «Todo profeta que haya sido probado verdadero, y que obre el misterio cósmico de la Iglesia, si no enseña a hacer cuanto él practica, no será juzgado ante vosotros,
  [a] pues tiene su juicio ante Dios,
  [b] pues de igual manera actuaron también los antiguos profetas».

Esto es exactamente lo contrario del ejemplo anterior, que prohibía directamente que los profetas enseñaran a otros a hacer lo que ellos no hacían; en el texto que nos ocupa, en cambio, se les prohíbe indirectamente enseñar a otros a hacer lo que ellos hacen. Pero el significado es también mucho más complicado, enigmático y hasta deliberadamente críptico. ¿Qué significa «obrar el misterio cósmico de la Iglesia», de modo que otros no deban juzgar ni imitar? Esto es a todas luces a la vez sorprendente y chocante para los cristianos comunes.

Gerd Theissen sugiere: «Probablemente se habla aquí de las acompañantes de los profetas itinerantes, respecto a las cuales, ciertamente, nunca estaba del todo claro qué clase de relación tenían con los profetas. Oficialmente en ese caso estaba en vigor, de seguro, la obligación de mantener la continencia sexual. Sin embargo, el pasaje sigue siendo también para nosotros un *mysterion*» (1985:21-22). Otros comentaristas están de acuerdo con esta idea general: Willy Rordorf y André Tuilier describen este reflejo terreno de la realidad celestial como «un "matrimonio espiritual" entre un profeta y su hermana» (187); Kurt Niederwimmer describe también «un matrimonio o desposorio espiritual entre un profeta y su compañera» (221). El «matrimonio» célibe entre una mujer y un profeta es un símbolo terreno del matrimonio celestial entre Dios (Cristo) y la Iglesia.

Pienso que esta propuesta es bastante correcta, pero me sorprende un poco el uso de términos como «hermana» y «compañera». En ese «matrimonio espiritual» ¿no son los dos individuos igualmente profetas? Dada la situación cultural de la época, la única manera en que una mujer podía incorporarse como profetisa itinerante al movimiento más primitivo de Jesús era viajar con un hombre

como su «esposa» (o desempeñando otro papel femenino aceptable). Mientras estuviera con un varón, nadie se preocuparía realmente por la relación ni se molestaría en preguntar sobre ella. Esa compañía no amenazaba el dominio patriarcal de ninguna manera; una mujer que acompañaba a un hombre podía ser sierva o esclava, hermana, amante o esposa, y al chauvinismo masculino le preocupaba tan poco que ni siquiera pedía una definición. Así es también como tenemos que entender la mención paulina de una «mujer hermana» en 1 Corintios 9,5, la expresión «de dos en dos» en Marcos 6,7 y Lucas 10,1 y el compañero anónimo de Cleofás en el camino a Emaús en Lucas 24,13.18. Es fascinante observar cómo la *Didaje* aborda el problema: no oséis juzgarlos, pero tampoco aprendáis a imitarlos. De manera cortés, delicada y cuidadosa se trazan líneas entre itinerante y sedentario, entre la catequesis simbólica del primero y la *didache* establecida del segundo. Es difícil no preguntarse, a lo largo de dos mil años de historia cristiana, en qué otra situación se podría haber invocado con utilidad ese principio de *no juzgar pero no imitar*. Es, en cualquier caso, uno de los ejemplos supremos del tono conciliador de la «serenidad normativa» de la *Didaje*, según la expresion tan certera de Ian Henderson.

Hay una interesante nota a pie de página para este texto misterioso. Un papiro copto que contiene *Didaje* 10,3b-12,2a, datado a finales del siglo IV o principios del siglo V, fue comprado en 1923 para lo que a la sazón era el Museo Británico y catalogado como Manuscrito oriental 9271 de la British Library. F. Stanley Jones y Paul A. Mirecki han publicado una reproducción fotografica junto con una excelente transcripción, traducción y comentario de este documento. Su conclusión es que «esta hoja fue originalmente cortada de un rollo papiráceo a fin de servir como hoja doble de un códice», pero, en vez de ello, fue usada «como espacio para ejercicios de escritura» (87). En otras palabras, fue una copia bastante casual de esa sección de la *Didaje* como práctica de escritura. Stephen Patterson, por el contrario, piensa que es el final de una edición más primitiva de la *Didaje*, que concluía precisamente en 12,2 (1995:319-324). En cualquier caso, aunque el documento es una traducción, es varios siglos más antiguo que nuestro texto completo de la *Didaje* griega y, por tanto, es muy importante. Y el texto griego que traduce podría remontarse incluso hasta el siglo III. Si esto es correcto, el Manuscrito oriental 9271 de la British Library sería el más antiguo fragmento conservado de la *Didaje*.

He aquí *Didaje* 11,11 según la traducción de Jones y Mirecki (55, 57), pero me he tomado la libertad de dividirlo analíticamente como antes para facilitar la comparación:

[3] «Todo profeta verdadero, que haya sido aprobado, que haya enseñado y dado testimonio de una tradición ordenada en la Iglesia, no debería ser juzgado por los que están entre vosotros,
[a] pues su juicio está con Dios.
[b] Así hicieron los profetas de los tiempos [antiguos]».

Observemos que «el misterio cósmico de la Iglesia» es ahora «una tradición ordenada en la Iglesia». Esto elimina cualquier cosa sospechosamente impropia sobre esas acciones proféticas, pero crea en su lugar otro problema. ¿Por qué, ahora, iba alguien a querer juzgar a esas personas, por qué se deja su juicio a Dios y qué tienen que ver con ellas los antiguos profetas? «Quizás», sugieren Jones y Mirecki, «la lectura más fácil de "haya enseñado y dado testimonio de una tradición ordenada en la Iglesia" (respaldada por el texto copto) sea preferible a la enigmática y clásicamente problemática frase griega "aunque obre el misterio cósmico de la Iglesia"» (68). Presumo exactamente lo contrario. La traducción copta o no aprecia o no entiende «el misterio cósmico» y lo reemplaza por algo a la vez conocido y apreciado, a saber, «una tradición ordenada». El texto más difícil –cualquiera que sea su significado– es el más primitivo. Esto hace también que resulte dudosa la propuesta de Patterson según la cual el fragmento copto representaba una edición más primitiva y más corta de la *Didajé*.

Ejemplo 4. Por último, hay un cuarto ejemplo. Relativamente directo, se vincula, retrospectivamente, con el preámbulo introductorio en 11,7 –hablar «en espíritu»–, con el primer ejemplo en 11,9 –mandar que se prepare la mesa sólo para otros– y con el último ejemplo en 11,11 –no juzgar–. Aporta una conclusión idónea a la serie (Milavec 1989:99):

> [4] «Al que diga en espíritu: "Dame dinero o cualquier otra cosa", no lo escuchéis. Pero si dice que deis para otros que sufren necesidad, que nadie lo juzgue».

Los profetas pueden mandar que se prepare una comida eucarística en 11,9 y pueden pedir dinero o cualquier otra cosa en 11,12, pero sólo para otros, nunca para sí mismos. Queda delicadamente indefinido al final de 11,12 si hay que dar todo lo que los profetas piden, aun cuando sea para otros. La *Didajé* deja este asunto abierto y, ante una pregunta directa, es probable que respondiera: *Haz lo que puedas*, como en 6,1 sobre la enseñanza, en 6,2 sobre la comida y en 12,2 sobre la hospitalidad.

Didajé 13,1.3-7

Es la tercera vez que el texto vuelve a referirse a los profetas. Es claramente una nueva situación, no contemplada en la serie anterior en *Didajé* 11,7-12. ¿Y si un profeta quiere establecerse y permanecer en la comunidad *como profeta*? Esto es bastante aceptable (Milavec 1989:99-100):

> [A] «Todo profeta verdadero, que quiera establecerse entre vosotros, es merecedor de su alimento.
> [B] De igual manera, el doctor verdadero, así como el obrero, es también merecedor de su alimento.
> [C] Así pues,
> [1] tomarás todas las primicias de los productos de [tu] lagar y de [tu] era, de [tus] bueyes y ovejas,

[a] y lo ofrecerás como primicia a los profetas, pues éstos son vuestros sumos sacerdotes.
[b] Si no tenéis profetas, dadlo a los pobres.

[2] Si haces pan, toma las primicias [del pan cocido] y dalas conforme al precepto [sobre las primicias].

[3] De la misma manera, si abres una vasija de vino o aceite toma las primicias y dalas a los profetas.

[4] Del dinero, del vestido y de todo bien toma las primicias según te parezca, y dalas conforme al precepto».

Las primicias no son exactamente lo mismo que las limosnas. Pertenecen a los que las reciben. Los receptores tienen una parte establecida en el mismo producto. El texto de *Didajé* 13,1.3-7 hablaba originalmente sólo sobre los profetas establecidos. *Didajé* 13,2 fue añadido para aplicar los mismos principios a los maestros establecidos, como vimos antes.

Didajé 15,1-2

El cuarto pasaje referente a los profetas los vincula de nuevo con los maestros, pero en estos versículos ambos estaban presentes desde el principio. Es, una vez más, la clásica *Didajé* con su delicadeza (Milavec 1989:100):

«Así pues, elegíos obispos y diáconos que sean dignos del Señor:

[A] [Que sean] hombres mansos, desinteresados, veraces y probados, pues ellos también desempeñan el ministerio de los profetas y de los doctores.

[B] Así pues, no los despreciéis, pues ellos ocupan entre vosotros un puesto de honor junto con los profetas y los doctores».

En la experiencia de la *Didajé*, los profetas y los maestros itinerantes han cedido ante los profetas y maestros establecidos, pero ahora se considera un nuevo liderazgo de obispos y diáconos. Estos líderes no son aún completamente aceptados; en esos versículos todo respira transición y cambio. La ventaja evidente del nuevo sistema es la permanente realidad frente a la posibilidad carismática, y parece ligado en especial a la celebración eucarística dominical por el «así pues» de *Didajé* 15,1 después del 14,1-3 anterior. Una vez más, naturalmente, la *Didajé* procede con suavidad y delicadeza.

No obstante, ni siquiera después de todo ello la comunidad está segura frente el radicalismo de los profetas itinerantes, a los cuales está dispuesta a aceptar y reverenciar, pero también quiere contener y controlar. Los pasajes anteriores dieron a la comunidad de la *Didajé* el control sobre las acciones proféticas. No se negaba el poder y la autoridad espirituales de los profetas itinerantes; todavía se

aceptaba y respetaba a los profetas, pero también se les contenía y controlaba. No les estaba permitido arruinar a la comunidad y después partir para volver a hacer daño en otro lugar. Pero ¿y si los profetas itinerantes insistían en el que era el Señor Jesús quien pedía esta o aquella acción? Pensemos, por un momento, en la insistencia en «dijo Jesús» tanto en el *Evangelio Q* como en el *Evangelio de Tomás*. ¿Para quién era eso significativo? Si los seguidores de Jesús se lo decían a los extraños, los oyentes simplemente preguntarían: «¿Quién es Jesús?» o «¿Por qué tenemos que preocuparnos por lo que *él* dijo?». Pero si la frase se decía a los que ya eran cristianos, tendría el efecto de un desafío profundo. Los que *habían dicho*: «Señor, Señor», respondiendo en la fe, se sentirían perturbados si les hacían ver que habían desobedecido al mismo Señor con lo que *hacían*. En otras palabras, ¿cómo podía la comunidad de la *Didajé* contener y controlar los *dichos* más radicales atribuidos a Jesús por sus seguidores itinerantes? Éste es el objeto del próximo capítulo.

CAPÍTULO 21

INTERPRETAR LOS MANDAMIENTOS

> «Se nos conservan afirmaciones directas sobre los carismáticos ambulantes cristianos primitivos en los discursos de misión de los sinópticos y en la *Didaje*. En el primer caso se trata de normas para los misioneros cristianos primitivos, en el segundo, de normas sobre el trato con ellos».
>
> Gerd Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, p. 21
> (de un artículo publicado originalmente en 1973)

Hay tres preguntas vinculadas que surgen cuando consideramos la *Didaje* como parte de un corpus más amplio de escritos cristianos primitivos. Primera, ¿cuál es, en general, la relación de la *Didaje* con los tres evangelios sinópticos? ¿Depende de ellos o es independiente? Segunda, ¿cuál es, en particular, la relación de *Didaje* 1,3b-2,1, a veces denominada «sección evangélica» del texto, con Mateo, Lucas, el *Evangelio Q* y cualquier fuente más primitiva de estos documentos? Tercera, ¿cómo se vincula la *Didaje* con aquella otra tradición más primitiva de las cartas de Pablo? De estos tres problemas, abordamos los dos primeros en este capítulo y el tercero lo trataremos en el capítulo 23.

La independencia de la *Didajé*

> «Sólo hay un caso en el que dichos citados en la *Didaje* están ciertamente tomados de los evangelios escritos: *Didajé* 1,3-5. Este pasaje es una compilación de dichos del Sermón de la montaña, pero con características distintas de armonización de los textos de Mateo y Lucas. Es una interpolación que debió ser hecha después de mediados del siglo II y, por tanto, no puede ser usada como prueba de la familiaridad del compilador original con los evangelios escritos».
>
> Helmut Koster, *Ancient Christian Gospels*, p. 17

La *Didajé* no da pruebas de conocimiento ni de la tradición paulina ni de la joánica. Pero ¿conoce la tradición sinóptica? ¿Depende de uno o más de los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, o es completamente independiente de todos ellos? Dos grupos diferentes de investigadores han estudiado la *Didajé* y, con enfoques muy divergentes, han llegado a conclusiones igualmente divergentes a propósito de su relación con uno o más de los evangelios sinópticos.

Un grupo de investigadores se ha interesado principalmente en saber si los dichos de la *Didaje* dependían o no de los evangelios de Mateo, Marcos o Lucas,

y sus estudios han llevado a un callejón sin salida casi total. Ahora tenemos sobre la mesa cuatro grandes opciones.

La primera opinión sostiene que la *Didaje* es totalmente independiente de los evangelios sinópticos. Hace cuarenta años Richard Glover llegó a la conclusión de que «la *Didaje* no da testimonio de nuestros evangelios, sino que cita directamente de fuentes usadas por Lucas y Mateo», es decir, «de su fuente común», el *Evangelio Q* (12, 25, 29).

La segunda opinión sostiene que la *Didaje* depende por entero de los evangelios sinópticos. El discurso de Christopher Tuckett en el trigesimosexto Biblical Colloquium en la Universidad de Lovaina, pronunciado en 1986 y publicado en 1989, concluyó que los paralelos sinópticos en la *Didaje* «se explican mejor si la *Didaje* presupone los evangelios acabados de Mateo y Lucas ... Ella ... es primariamente un testimonio de la historia post-redaccional de la tradición sinóptica. No es testimonio de ningún desarrollo pre-redaccional» (230).

Una tercera opinión se remonta también cuarenta años atrás, a una obra temprana de Helmut Koster (1957), que fue desarrollada una década más tarde por Bentley Layton (1968). Como en el epígrafe anterior, sostenían que la *Didaje* es totalmente independiente de los evangelios sinópticos excepto en *Didaje* 1,3b-2,1, que es una interpolación más tardía en el texto ya completado. Esta inserción más tardía procedía de la armonización de diferentes versiones de ciertos dichos en Mateo y Lucas.

La cuarta opinión es más complicada que las anteriores. Clayton Jefford, por ejemplo, concluyó que la *Didaje* conoció «una tradición de materiales de dichos que eran de naturaleza semejante a los materiales recogidos en el Evangelio de dichos Q y en el Evangelio marcano», pero también «los evangelios sinópticos en alguna forma literaria final (o alguna armonía de esos evangelios)» (142).

Estos resultados divergentes no tienen su origen en desacuerdos sobre la metodología. Tuckett expresa el principio fundamental de la manera más clara: «Si el material que debe su origen a la actividad redaccional de un evangelista sinóptico reaparece en otra obra, entonces ésta presupone la obra acabada de aquel evangelista» (199). Éste es el principio decisivo para determinar la dependencia, como ya analizamos en el capítulo 8. Pero este principio funciona mejor cuando Mateo y Lucas usan Marcos como fuente, ya que todavía tenemos los tres textos ante nosotros. Podemos, por tanto, determinar con exactitud, por comparacion con Marcos, qué es redaccional en los textos de Mateo y Lucas. Podemos ver con relativa claridad cómo cada uno revisa su fuente marcana. Sin embargo, el principio funciona de la peor manera cuando Mateo y Lucas usan el *Evangelio Q* como fuente. Sólo conocemos con certeza el *Evangelio Q* cuando Mateo y Lucas coinciden exactamente en sus presentaciones independientes de él –en otras palabras, cuando no lo revisan en modo alguno–. Si uno, pero no el otro, lo revisa, o si los dos lo revisan de manera diferente, perdemos toda base textual segura para comparar y no sabemos con certeza lo que estaba en el *Evangelio Q* y lo que hizo con ese evangelio uno de los evangelistas, o los dos. Aunque en algunos casos estamos bastante seguros de que un dicho estaba en el *Evangelio Q* porque tenemos versiones revisadas de él en Mateo y Lucas, no somos

capaces de determinar su formulación exacta en el *Evangelio Q*. Este resultado menos que seguro puede ser bastante adecuado para propósitos generales, pero es muy inadecuado cuando necesitamos comparar una determinada palabra o frase del *Evangelio Q* con algún otro texto. Y ésta es exactamente la situación en que nos encontramos con *Didaje* 1,3b-2,1. Los paralelos de esta sección de la *Didaje* aparecen en el *Evangelio Q* como Mateo 5,39b-42.44b-48 = Lucas 6,27-30.32-36; no obstante, estos versículos son tan diferentes que es notablemente difícil decidir con seguridad la secuencia y el contenido de esta sección del *Evangelio Q*. Así pues, a juzgar por dos análisis tan cuidadosos como el de Koster y el de Tuckett, tal vez sea un caso casi perdido abordar la *Didaje* con ese enfoque limitado. Hay, sin embargo, una posible aproximación diferente de las anteriores.

Otro grupo de investigadores se interesó principalmente por la *Didaje* en sí –y como un *todo*, de modo que las relaciones con los evangelios sinópticos surgen sólo dentro de ese marco de referencia más amplio y más completo–. En general, muchos de esos eruditos han llegado a la conclusión de que la *Didaje* es totalmente independiente de la tradición sinóptica y debe ser estudiada por derecho propio y en su totalidad e integridad. He aquí algunos ejemplos representativos de esta investigación.

Jean-Paul Audet encontró, en su comentario de 1958 para la colección Études Bibliques, tres etapas sucesivas en el texto y las dató todas ellas entre los años 50 y 70 EC. El primer nivel, en *Didaje* 1,1-3a; 2,2-5,2; 7,1; 8,1-11, fue compuesto antes que cualquier evangelio escrito. El segundo nivel, en *Didaje* 11,3-13,2; 14,1-16,8, escrito por el mismo autor en circunstancias más tardías y diferentes, tuvo conocimiento sólo de algún proto-evangelio escrito de la tradición pre-mateana. Pero tampoco el tercer nivel, en *Didaje* 1,3b-2,1; 6,2-3; 7,2-4; 13,3.5-7 (con 1,4a y 13,4 añadidos aún más tarde), tuvo conocimiento de ninguno de nuestros evangelios canónicos actuales (104-120). Dos estudiosos franceses de nuestros días, Willy Rordorf y André Tuilier, en un comentario de 1978, coincidieron con Audet en la independencia de la *Didaje* de nuestros evangelios canónicos, pero optaron por sólo dos estratos redaccionales: *Didaje* 1-13 y *Didaje* 14-16. Después, en un artículo de 1981, Rordorf concluyó, contra Audet, que *Didaje* 1,3b-2,1, aun siendo claramente una interpolación, no era tanto una inserción tardía y adicional como un añadido constitutivo. De ahí que, tras preguntar en el título de un artículo de 1992: «Does the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels» [«¿Contiene la *Didaje* una tradición sobre Jesús independiente de los evangelios sinópticos?»], él mismo dio una respuesta afirmativa, pero basada en aquellos estudios anteriores. Jonathan Draper llegó a una conclusión semejante de independencia, pero su artículo de 1985 sobre «The Jesus Tradition in the Didache» [«La tradición sobre Jesús en la *Didajé*»] tuvo su origen, una vez más, en el trabajo de redacción de un comentario –a saber, su tesis de doctorado defendida en 1983 en la Universidad de Cambridge y titulada «A Commentary on the Didache in the Light of the Dead Sea Scrolls and Related Documents» [«Un comentario a la *Didaje* a la luz de los manuscritos del Mar Muerto y otros documentos afines»]–. Por último, dos investigadores nortea-

mericanos de nuestros días están de acuerdo también en la independencia de la *Didaje* pero, una vez más, a partir de consideraciones holísticas de la retórica composicional del texto. Aaron Milavec insiste en que la *Didajé* no es sólo una cantera de paralelos sinópticos sino que también tiene «su programa, su lógica y sus intereses apasionados propios» (1989:90) y considera que 15,1-2 (sobre los obispos y los diáconos) es la única interpolación más tardía. Ian Henderson enfatiza «la independencia y prioridad de las cuestiones de crítica de la composición (es decir, poéticas y retóricas) respecto a los juicios históricos y sociológicos, por legítimos que éstos puedan ser» (285) y concluye que «la unidad de sensibilidad poética y función retórica tiende a favorecer una historia redaccional relativamente sencilla, a pesar de la diversidad del texto» (305-306).

Este análisis no indica un caso cerrado sobre la dependencia sinóptica de la *Didaje*. El comentario de 1989 de Kurt Niederwimmer es bastante agnóstico sobre todo este tema. Este investigador concluye que la versión final de la *Didaje*, en general, muestra conocimiento de algún evangelio escrito, pero añade que «aún no se juzgó» si es el Mateo canónico o un texto extracanónico desconocido (77). El describe *Didaje* 1,3b-2,1 como una interpolación redaccional «de orígenes inciertos» (115).

En mi obra anterior, *El Jesús de la historia*, acepté los argumentos de Koster y Layton, según los cuales sólo *Didaje* 1,3b-2,1 dependía de la tradición sinóptica y era una inserción mucho más tardía derivada de la armonización de las versiones mateana y lucana de los dichos implicados. En aquel momento pensé que era la mejor solución. La explicación de Layton era que «la preocupación del autor o, más bien, compositor, del pasaje de la *Didajé* –una vez que hizo su elección de material– fue, al parecer, principalmente estilística, con exclusión de cualesquiera intereses teológicos o eruditos dominantes –un hecho que tal vez lo distingue de sus colegas–. Es esta preocupación por el estilo y la forma lo que parece controlar la relación entre los versículos de la *Didaje* y sus fuentes postuladas» (351). Esta inserción se hizo «después de *ca.* 150 d.C. en una forma de la *Didaje ya publicada* unos cincuenta o cien años antes», concluyó, porque «en los medios en que circulaba la primera edición de la *Didaje*, sólo en la época de la interpolación el cristianismo se sintió claramente diferenciado de la matriz de enseñanza judía dentro de la que surgió» (1968:381-382).

El artículo de Layton mostró, y lo demostró con brillantez, *como* se *pudo* hacer esa armonización de las versiones mateana y lucana de los dichos de *Didaje* 1,3b-2,1. Pero *si* fue hecha y *por que* fue hecha son problemas aún más preliminares. Ahora veo cuatro objeciones básicas a su interpretación. Primero, es necesario postular una constitución escrita de la comunidad judeo-cristiana vigente durante un periodo de entre cincuenta y cien años sin contar con semejante tradición sobre Jesús en su programa de instrucción oficial. Esto pudo ser viable: era posible responder que las «características» (*tropoi*) y no las «palabras» (*logoi*) del Señor Jesús eran normativas para esa comunidad. (Recuerde el énfasis sobre las «características» del Señor de mi anterior análisis de *Didaje* 11,8.) Pero entonces, segundo, alguien que conocía Mateo y Lucas cambió la *Didajé* con la mera adi-

ción de los pocos dichos de 1,3b-2,1. No se añadió nada que pudiera cambiar su ritual eucarístico o su expectativa apocalíptica para que coincidiera con esos evangelios. Después, en el momento de esta inserción postulada, aquellos evangelios estaban asumiendo un estatus normativo; no obstante, el que los insertó los armonizó un tanto libremente. El resultado, en efecto, es una tercera versión más que una simple armonización y, como observa Layton, parecía que el estilo estaba en primer lugar en la mente del autor de esa inserción. Por último, no hay ninguna indicación de que los dichos insertados vinieran del evangelio de Jesús o de evangelios de Jesús. Nunca son citados como tales.

No obstante, no fueron principalmente estas objeciones las que me hicieron cambiar de opinión. Lo que cambió mi posición fue el enfoque en la cuestión más amplia del propósito y la integridad generales de la *Didajé*, no sólo el enfoque en la cuestión más estricta de su dependencia o independencia sinóptica. Fueron sobre todo las obras de Milavec y Henderson las que revolucionaron mi comprensión de la *Didajé* y las recomiendo como la mejor introducción a una nueva y más provechosa manera de estudiar este documento. Mi hipótesis de trabajo actual, pues, es que la *Didajé*, y en especial 1,3b-2,1 es totalmente independiente de cualquiera de los evangelios sinópticos (véase Apéndice 7). Pero esta posición sólo intensifica el problema de la relación entre esa sección de la *Didajé* y los textos sinópticos.

Un mini-catecismo radical

> «La resistencia pasiva es, en realidad, una contribución específicamente campesina a la política con una larga historia ... La existencia de una relación entre las características fundamentales de la sociedad campesina y la resistencia pasiva parece evidente».
>
> Teodor Shanin, «Peasantry as a Political Factor», pp. 258-259

Si *Didajé* 1,3b-2,1 fuera simplemente una inserción mucho más tardía de dichos de Mateo y Lucas (Köster 1990a:17), en especial en cuanto armonizada por un estilista un tanto pedante (Layton 1968), esa sección tendría un mínimo interés. Sin embargo, si es independiente de esos textos canónicos, resulta extremadamente importante. El propio Layton indicó un aspecto de esa importancia: «Si *no cabe* postular fuentes escritas, queda abierto el camino para clasificar 1,3b-2,1 como consignación de una rama de la tradición oral independiente de la formulación del Sermón de la montaña en Mateo o Lucas. Así, se habría recuperado un fragmento de una tradición cristiana potencialmente "pre-mateana" –y, en efecto, con una perspectiva teológica un tanto diferente de la de los paralelos neotestamentarios– y se podría usar como fuente para el estudio de la comunidad cristiana más primitiva, en especial si datamos la *Didajé* en el siglo I» (1968:345). Pero es importante también por otra razón. Si *Didajé* 1,3b-2,1 es independiente, digamos, del *Evangelio Q*, puede ser comparada con él. Esta comparación es lo que aquí me interesa.

Contenido

Dentro de *Didajé* 1,3b-2,1 hay varios dichos que no sólo tienen paralelos en Mateo y Lucas, sino que su concatenación séxtupla es paralela a la vinculación séxtupla del discurso inaugural de Jesús en el *Evangelio Q*. Aquí sigo la reconstrucción del International Q Proyect, que acepta la secuencia del *Evangelio Q* como Lucas 6,27-36 en vez de Mateo (Robinson et al. 1994:496-497). En otras palabras, la comparación más próxima es la que se establece entre las secuencias en *Didajé* 1,2b-5a y *Evangelio Q* 6,27-36. He aquí los dichos en la secuencia de la *Didajé*:

	Didajé	***Lucas***	***Mateo***	***Ev. Tomás***
(1) *La regla de oro*:	1,2b	6,31	7,12	6,3a
(2) *Amad a vuestros enemigos*:	1,3b	6,27-28.35a	5,43-44	
(3) *Sed mejores que los pecadores*:	1,3b	6, 32-35	5,45-47	
(4) *La otra mejilla*:	1,4b	6,29	5,38-41	
(5) *Dar sin esperar recompensa*:	1,5a	6,30	5,42	95
(6) *Como vuestro Padre*:	1,5a	6,36	5,48	

Esta comparación indica *alguna* forma de relación muy estrecha entre la *serie concatenada* de seis dichos en *Didajé* 1,2b-5a y el *conjunto concatenado* de seis dichos en *Evangelio Q* 6,27-36.

No hay, en primer lugar, una secuencia común. Si se da la secuencia de la *Didajé* con los números 1, 2, 3, 4, 5, 6, entonces la secuencia del *Evangelio Q* es, conforme fue reconstruida, 2, 4, 5, 1, 3, 6. Naturalmente, no doy por supuesto que ninguna de las secuencias sea normativa para la otra, pero examino el material común a través de cuatro puntos.

El primer punto es *La regla de oro*. En *Didajé* 1,2b se encuentra en formulación negativa y en segunda persona del singular, pero en Evangelio Q 6,31 se encuentra en formulación positiva y segunda persona del plural (Milavec 1989:92):

***Didajé* 1,2b**	***Evangelio Q* 6,31**
«Todo cuanto no desees que se haga contigo, tú tampoco se lo hagas a otro».	«Haced a los demás lo que *vosotros* queréis que se haga con *vosotros*».

El segundo punto es *Amad a vuestros enemigos* y *Sed mejores que los pecadores*. He aquí los textos con el plural «vosotros» en cursiva (Milavec 1989:92):

***Didajé* 1,3b**	***Evangelio* Q 6,27-28.32-35**
(1) «Bendecid a los que *os* maldicen,	(1) «Amad a *vuestros* enemigos,
(2) rogad por *vuestros* enemigos,	(2) haced bien a los que *os* odien,
(3) ayunad por los que *os* persiguen.	(3) bendecid a los que *os* maldigan

(4) Pues ¿que generosidad tenéis si amáis a los que *os* aman? ¿Acaso no hacen esto también los paganos?

Vosotros, por otra parte, tenéis que amar a los que *os* odian y *vosotros* no tendréis [ni un solo] enemigo».

(4) rogad por los que *os* difamen.
Si amáis a los que *os* aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que les aman. Si *vosotros* hacéis bien a los que *os* lo hacen a *vosotros*, ¿qué mérito tenéis? ¡También los pecadores hacen otro tanto! [*Vosotros*] amad a vuestros enemigos, haced el bien...».

Los dos dichos que expresan *Amad a vuestros enemigos* tienen una estructura cuádruple fundamental, a saber, *bendecir, rogar, ayunar* y *amar* en la *Didajé*, pero *amar, hacer bien, bendecir, rogar* en el *Evangelio Q*. Y los dos dichos conectan con los dichos *Sed mejores que los pecadores*, es decir, con una comparación con los de fuera –ya sean paganos o pecadores– como motivación. Se les lanza el desafío, como *judíos* cristianos o *ex-paganos* cristianos, de ser mejores que los paganos: si éstos aman a sus amigos, ellos tienen que amar a sus enemigos.

El tercer punto, *La otra mejilla* y *Dar sin esperar recompensa*, es en realidad otro dicho único y cuádruple. He aquí los textos, en los que se emplea siempre la segunda persona del singular y el masculino debe ser interpretado en sentido inclusivo (Milavec 1989:92):

Didajé **1,4-5a**	***Evangelio Q*** **5,29-30 (Mateo 5,39b-42)**
(1) «Si alguien te da una bofetada en la mejilla derecha, vuélvele también la otra [mejilla] y serás perfecto.	(1) «Al que te hiera en una mejilla [derecha], preséntale también la otra;
(2) Si alguien te fuerza a acompañarle una milla, ve con él dos [millas].	(2) y al que te quite el manto, no le niegues la túnica.
(3) Si alguien te quita tu manto, dale también la túnica.	(3) [al que te obligue a andar una milla vete con él dos]
(4a) Si alguien se apodera de lo tuyo, no se lo reclames, pues tampoco puedes [hacerlo].	(4b) A quien te pida da,
(4b) A todo el que te pida, dale y no se lo reclames».	(4a) y si alguien te quita tus bienes, no se los reclames».

Los materiales entre corchetes bajo *Evangelio Q* 6,29-30 se encuentran sólo en Mateo y no es seguro que procedan del *Evangelio Q*. «No podemos decidir con un grado de certeza mayor que D si el versículo pertenece o no a Q», según el

International Q Project (Robinson et al. 1994:497). Pienso que probablemente *estaba* en *Evangelio Q* 6,29-30 y que Lucas lo omitió, pero su presencia o ausencia no cambia el sentido general.

En este caso la secuencia cuádruple está mucho más próxima en los dos dichos. Es *mejilla, milla, manto* y *bienes* en la *Didaje* y *mejilla, manto, (¿milla?)* y *bienes* en el *Evangelio Q*. Sólo se invierten los dos centrales. El cuarto y último mandato se duplica, pero el sentido no es el mismo en las dos mitades. Una implica no rechazar a los que piden (4b); la otra implica no resistirse a los que quitan (4a).

El cuarto punto, el dicho *Como vuestro Padre*, es el más problemático, pero también el mas importante. La primera dificultad está en la reconstrucción del texto original del *Evangelio Q*. He aquí sus dos versiones:

Lucas 6,36: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso».
Mateo 5,48: «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial».

Lucas nunca vuelve a usar «misericordioso», pero Mateo usa «perfecto» una vez más en 19,21, donde se dice al rico que dé todos sus bienes a los indigentes, «si quieres ser perfecto». Este uso es de la redacción mateana y su fuente es Marcos 10,21. El International Q Proyect prefiere «misericordioso» como adjetivo original del *Evangelio Q* (Robinson et al. 1994:497). Con todo, si seguimos a Mateo en vez de Lucas, tenemos los siguientes paralelos:

***Didajé* 1,4b.5a2**	***Evangelio Q* 6,36 (¿de Mateo 5,48?)**
«...y serás perfecto. ...pues el Padre quiere que todos reciban de sus propios dones».	«Sed perfectos, pues, como es perfecto vuestro Padre celestial».

Si la *Didajé* es independiente, pienso que es demasiada coincidencia. Pero, en cualquier caso, Dios –sea como «misericordioso» o como «perfecto»– es el modelo para la acción humana tanto en *Evangelio Q* 6,36 como en *Didaje* 1,5a2.

Interpretacion

Como acabamos de ver, *Didajé* 1,2b-5a y *Evangelio Q* 6,27-36 tienen en común una mini-serie de dichos concatenados que incluyen cuatro puntos fundamentales. Ahora que hemos leído y comparado esos puntos, proponemos una valoración más detallada.

El primer punto encontrado en esta sección de la *Didaje*, *La regla de oro*, requiere una atencion especial. El dicho aparece en forma negativa en *Didaje* 1,2b y *Evangelio de Tomas* 6,3 («No hagáis a otros») y en forma positiva en *Evangelio Q*

6,31 («Haced a otros»). Aparece en segunda persona del singular, «tú», en *Didajé* 1,2b y en segunda persona del plural, «vosotros», en *Evangelio de Tomás* 6,3 y *Evangelio Q* 6,31.

Naturalmente, el dicho no aparece sólo en esos textos cristianos, sino también en textos netamente judíos anteriores y posteriores a ellos. En el libro de Tobías, por ejemplo, datado en el siglo IV o III AEC, Tobit aconseja a su hijo Tobías en 4,15: «No hagas a nadie lo que no quieras que te hagan». Otro ejemplo, atribuido a Hilel, un contemporáneo más antiguo de Jesús, en *Shabbat* 31a del *Talmud de Babilonia*, completado hacia el siglo VII EC: «Lo que te resulta odioso no se lo hagas a tu prójimo; aquí está toda la Torá, el resto es comentario; ve y apréndela».

No obstante, la cuestión más importante no es plural o singular, positivo o negativo, ya que todo equivale a lo mismo en cualquier caso. La cuestión principal *es si se considera que el aforismo sólo prohíbe la ofensa o también prohíbe la defensa.* ¿Cuál es su significado: «Ya que no queréis que otros os ataquen, no ataquéis vosotros a los demás», o: «Ya que no queréis que otros os ataquen, no contraataquéis, ni siquiera en defensa propia»? ¿Es cuestión de no agresión o de no violencia? ¿Es contra la ofensa o también contra la defensa? En muchos casos quizás no resulte claro con qué radicalidad se concibe o se interpreta el mandato. Pero en el caso y contexto presente de *Didajé* 1,2b-5a y *Evangelio Q* 6,27-36 sólo puedo interpretarlo como un mandato de no violencia absoluta. De hecho, todo el propósito de este mini-catecismo es interpretar *La regla de oro* tan radicalmente como sea posible.

El segundo punto básico es un dicho cuádruple en la forma de segunda persona del plural que especifica de manera bastante explícita la no violencia impuesta por el aforismo general. A cuatro acciones agresivas de ataque hay que responder con cuatro acciones contrarias no sólo, negativamente, de no ataque sino, positivamente, de amar, bendecir, orar, ayunar y hacer el bien por los que ataquen.

El tercer punto, otro dicho cuádruple (esta vez en segunda persona del singular), ilustra o ejemplifica el dicho anterior. Ese cambio del plural al singular se encuentra en *Didajé* 1,3b-4 y también en *Evangelio Q* 6,27-29, como sucede con la secuencia de los dos dichos cuádruples. Naturalmente, podrían ser separados y se podría invertir su secuencia, como en Mateo 5,38-42 y 5,43-48, pero esto presupone la estructura culminante muy diferente de las seis antítesis en Mateo 5,21-38. En la mini-serie original el segundo cuarteto estaba formado por ejemplos concretos del primer cuarteto en la práctica.

El cuarto punto comporta cierta inseguridad en la reconstrucción del texto del *Evangelio Q* de Lucas 6,36 («misericordioso») = Mateo 5,48 («perfecto»). Cualquiera que sea el adjetivo original del *Evangelio Q*, todas las formas reflejan la amonestación de Levítico 19,2b: «Sed santos, porque yo, Yahvé, el Señor, soy santo». Esto convierte el carácter, la naturaleza o el ser de Dios en el modelo normativo para la acción humana. Cuando *Didajé* 1,4 habla de ser «perfecto» y 1,5a habla de «el Padre quiere», ¿son sólo dos modos diferentes de formular el modelo? Considero la presencia independiente de «perfecto» y «Padre» como norma

en la *Didaje* y en el *Evangelio Q* (Mateo) demasiado fuerte para ser pura coincidencia y, por tanto, a mi juicio es representativa de un énfasis original.

Así pues, en *Didaje* 1,2b-5a y *Evangelio Q* 6,27-36 subyace un mini-catecismo radical construido en torno a una interpretación absolutamente no violenta de *La regla de oro* derivada de Dios Padre como modelo de esa perfección. Su contenido abarca esos cuatro puntos, pero pueden ser ordenados en diversas secuencias que dependen de la presentación retórica. Cabe, por ejemplo, empezar con *La regla de oro* o terminar con ella como punto culminante final. Es imposible decir con certeza si ese mini-catecismo representa una tradición oral o escrita. Ésta es otra forma de decir que no se puede descartar con certeza ninguna de las dos teorías.

Origen

Mi propuesta es que el mini-catecismo radical en *Didaje* 1,2b-5a procede de los profetas itinerantes y representa su manifiesto, por así decir. Tal vez acompañado por un «Jesus dijo» acusatorio pudo haber representado una lista de denuncias contra los que dicen «Señor, Señor» u «oyen pero no ponen en práctica», como se menciona en *Evangelio Q* 6,46-49. Ofrezco dos argumentos en favor de esta posicion, uno aquí y otro en la sección siguiente.

En 1989 Ronald Piper publicó un análisis muy persuasivo de grupos de dichos menores en el estrato sapiencial, más primitivo, o Q^1 del *Evangelio Q*. Propuso seis ejemplos relativamente claros con la siguiente estructura cuádruple: «(1) Cada colección empieza con un dicho aforístico bastante general ... (2) El primer dicho por lo general va seguido por una máxima general en forma de declaracion que proporciona un apoyo manifiesto para quienquiera que esté siendo animado ... (3) La tercera etapa de las colecciones de dichos aforísticos está marcada con frecuencia por un cambio completo de imágenes y la presentación de dos dichos que tienen tema semejante pero ilustración diferente. La marca distintiva de esta sección es la formulación de la pregunta retórica ... (4) La unidad final de la colección aforística proporciona siempre la clave para interpretar el sentido» (61-63). También concluyó, de manera bastante correcta, que «éstas no son colecciones fortuitas de dichos aforísticos, sino que muestran un propósito y un argumento únicos en la tradición sinóptica» (64).

El sexto y más tentativo ejemplo de Piper es *Evangelio Q* 6,27-36. Por supuesto, es su caso más difícil porque, como vimos antes, tras analizar las diferencias entre Mateo y Lucas «no se ha llegado a ningún consenso a propósito de cuál pudo ser la secuencia original» (78). Con todo, a mi juicio, la colección aforística o mini-catecismo radical que subyace en *Didaje* 1,2b-5a y *Evangelio Q* 6,27-36 encaja muy bien en la secuencia estructural cuádruple de Piper si se aceptan los cuatro elementos que antes sugerí. He aquí cómo aplicaría yo sus palabras a aquella coleccion. Primero, esta el «dicho aforístico general», *La regla de oro*. Despues, hay una «máxima general» pero en forma de imperativo. *Amad a vuestros enemigos*. Luego, hay un «cambio completo de imágenes», *La otra mejilla* y *Dar*

sin esperar recompensa, que contienen, en el *Evangelio Q* pero no en la versión de la *Didajé*, la «marca distintiva ... la formulación de la pregunta retórica» sobre los gentiles o pecadores. Por último, Dios como modelo es la conclusión que «proporciona la clave para interpretar el significado» de todo el conjunto.

¿Qué habrían hecho los sedentarios de la *Didajé* si los profetas itinerantes hubieran usado ese mini-catecismo radical? Podrían haberlo citado como «palabras» (*logoi*) de Jesús o, más probablemente, podrían haberlo considerado como resumen de las «características» (*tropoi*) de Jesús, es decir, el estilo de vida que ellos habían aceptado para imitar a Jesús. ¿Qué *hicieron* los sedentarios? Primero lo glosaron con *Didajé* 1,5b-6 y después insertaron el conjunto dentro de los Dos Caminos, el programa de instrucción en *Didajé* 1,1-6,2. Las dos secciones siguientes dan los detalles de esa contención.

Limosna redentora *[Redemptive almsgiving]*

> «Como doctrina, la limosna redentora sirve para el beneficio teológico de los ricos y para el beneficio material de los pobres. Era el rico el que se esforzaba por ganar la entrada en el reino ... La tradición que en otro tiempo ridiculizó la idea de que un rico pudiera entrar en el reino de Dios pasó de hecho a considerar la riqueza como una bendición, un medio potencial de redención ... La limosna proporciona un rescate por el pecado».
>
> Roman Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*, pp. 10-11, 15

El primer paso para contener la abnegación radical de *Didajé* 1,2b-5a es interpretarla con *Didajé* 1,5b-6. A los cuatro mandatos de *Didajé* 1,4 les sirve de prólogo la orden de «no dejarse llevar por impulsos carnales y corporales», pero seguramente el cuarto es el más difícil de todos. En efecto, el mandato de *dar sin esperar recompensa* incorpora los tres anteriores. Si alguien fuera capaz de hacerlo, entonces ofrecer la otra mejilla, dar el otro manto, o acompañar otra milla raramente resultaría demasiado difícil. El último mandato es también el único de los cuatro que está ciertamente presente en la Tradición de los dichos comunes, como testimonian el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*:

> «[Jesús dijo:] "Si tenéis dinero, no deis a interés, sino dad[lo] a aquel de quien no recibiréis"» (*Evangelio de Tomás* 95,1-2).

Notemos cómo la segunda mitad de este aforismo es mucho más radical que la primera. Esta misma dualidad entre los más radicales y los menos radicales reaparece en *Evangelio Q* 6,30 tal como lo transmite Lucas pero no Mateo:

> «A todo el que te pida, da, y al que tome lo tuyo, no se lo reclames» (Lucas 6,30).

«A quien te pida da, y al que desee que le prestes algo no le vuelvas la espalda» (Mateo 5,42).

En Mateo las dos mitades dicen la misma cosa, pero en *Tomás* y Lucas la segunda mitad es mucho más radical que la primera. En *Didajé* 1,4b-5a sucede lo contrario: la primera mitad es la más radical. Y precisamente la parte segunda o menos radical es objeto de una glosa detallada en *Didajé* 1,5b-6. Este movimiento de 1,4b, pasando por 1,5a, a 1,5b-6 indica cómo la comunidad de la *Didajé* comprendió y practicó este riguroso mandamiento del total desprendimiento de sí mismo.

Presento el texto de *Didajé* 1,5-6 (Milavec 1989:92, ligeramente adaptado) en paralelo con otra versión cristiana primitiva de esa «norma» (*entolē*) y comentario, del Mandamiento 2 del *Pastor de Hermas*, datado en Roma hacia el año 100 EC (Lake 2,73):

***Didajé* 1,5a-6**	***El Pastor de Hermas* 2,4-7**
[A] «*A todo el que te pida, dale;* y no se lo reclames, *pues el Padre quiere que todos reciban de sus propios dones.*	[A] «Obra el bien, y del fruto de los trabajos que Dios te ofrece, da con sencillez a todos los necesitados, sin dudar a quién darás y a quién no. *Da a todos. Pues Dios quiere que se dé a todos de sus propios dones.*
[B] Bienaventurado el que da según esta norma [*entolē*], porque es inocente.	[C] Así pues, el que da es inocente, pues, tal como había aprendido del Señor a realizar ese servicio, lo realizó con sencillez, sin analizar a quién daba o a quién no. Así pues, ese servicio realizado con sencillez fue glorioso en la presencia de Dios. Por tanto, el que sirve con sencillez vivirá para Dios.
[C] Mas ¡ay del que toma! Porque si alguno toma porque padece [verdadera] necesidad, será inocente; pero si no tiene [verdadera] necesidad, dará cuenta de por qué y para qué tomó. Encarcelado [por Dios] será juzgado [respecto a lo que hizo] y no saldrá de allí hasta que haya devuelto el último cuadrante [de las limosnas recibidas de manera ilegítima].	[B] Por tanto, los que reciban darán cuenta a Dios de por qué y para qué recibieron. Pues los que recibieron porque estaban en apuros no serán juzgados, pero los que recibieron con engaño serán castigados.

[D] Por otro lado, acerca de esto se ha dicho: "Que tus limosnas [es decir, las monedas de metal] suden en tus manos hasta que sepas a quién das"».	[D] Así pues, guarda este mandamiento [*entolē*] tal como te lo he expuesto, para que tu penitencia y la de tu casa sea hallada en sencillez».

Éste es otro mini-catecismo que incluye aforismo más comentario, pero el paralelismo entre estas dos versiones es demasiado estrecho para ser pura coincidencia. Las dos versiones mencionan «el mandamiento/norma» (*entolē* en griego) y la cita es muy parecida en los dos casos (véanse los textos que he escrito en cursiva en A). Se cita el mandato como procedente de Dios, no de Jesús, y la razón del precepto es que todas las cosas buenas proceden de Dios y son dadas a algunos para que las compartan con todos. Los dos comentarios se concentran en el que recibe y en el que da, con ese orden en uno (BC) y el contrario en el otro (CB). La conclusión es muy diferente en uno y otro caso (D).

En otras palabras, una combinación –muy semejante y en forma de serie– de mandamiento más comentario se encuentra en dos documentos, uno procedente de la Siria rural y el otro de la Roma urbana. Puede haber alguna conexión directa, como entre *Didajé* 1,2b-5a y *Evangelio Q* 6,27-36. No obstante, esa conexión directa no depende sólo de esos textos, sino que deriva de la dialéctica general de itinerantes y sedentarios en toda la *Didajé*. Por ello no estoy tan seguro de una conexión directa en este segundo caso. Pero mucho más seguro es que este mini-catecismo deriva de lo profundo de la interfaz más primitiva entre judaísmo y cristianismo como judaísmo cristiano. Muestra una dialéctica entre itinerantes y sedentarios en la que éstos silencian y transforman delicadamente en fervorosas limosnas el radical desprendimiento de aquéllos.

Los Dos Caminos

«La *Doctrina de los Apóstoles* ... carece totalmente de arte o genio y, al parecer, intenta encajar la esencia del antiguo legalismo en la nueva religión, reduciendo su fe viva al mantenimiento de una serie de normas».

Edgar J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers*, p. 1

«Con demasiada frecuencia los Dos Caminos son presentados como primera muestra de la "degeneración" del movimiento cristiano en la era postapostólica. Se supone que es un ejemplo de la moralización represiva de la fe espontánea de la Iglesia más primitiva ... Por el contrario, tal vez sea

una extensión legítima de una forma que es el producto de la acentuada preocupación ética del cristianismo primitivo».

M. Jack Suggs, «The Christian Two Ways Tradition», p. 73

Una acentuada preocupación ética derivada, notémoslo, de sus raíces judías, y con frecuencia amenazada cuando se alejó demasiado de ellas. Éste es el segundo de los pasos antes mencionados por medio de los cuales la *Didajé* contuvo los dichos radicales de los profetas itinerantes. Incrustó todo el texto de *Didajé* 1,2b-6 dentro de una forma muy tradicional de catequesis moral conocida como los Dos Caminos –el Camino de la Vida, que es ético, *versus* el Camino de la Muerte, contrario a la ética–. Por lo general esta tradición tiene una estructura de cuatro partes, tal como las resumió Margaret McKenna: introducción, Camino de la Vida (o acciones positivas), Camino de la Muerte (o acciones negativas) y conclusión (189-190). El formato es intensamente dualista y antitético, pero este antagonismo se puede extender desde la ontología cósmica a la moralidad humana.

La enseñanza de los Dos Caminos se encuentra en textos judíos y cristianos y pasa, como subrayamos antes, de aquéllos a éstos. Pongo dos ejemplos judíos de los siglos anteriores al cristianismo, citando sólo sus primeras líneas. El primero procede de la *Regla de la comunidad* (o, en hebreo, *Serek ha-Yaḥad*), encontrada entre los manuscritos del Mar Muerto en la primera cueva descubierta en Qumrán (de ahí la abreviatura con la que se conoce: 1QS). El segundo, del *Testamento de Aser* en los *Testamentos de los doce patriarcas*, es un conjunto de discursos de despedida imaginarios de los doce hijos de Jacob, configurados según el modelo del discurso de adiós de Jacob en Génesis 49:

> «[Dios] creó al hombre para dominar el mundo y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. En mano del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en manos del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas» (*Regla de la comunidad* 3,17-21 [*TQ* 52 = *DSST* 6]).

> «Dos caminos dio él a los hombres, dos mentes, dos acciones, dos maneras (de vida) y dos fines. Por esta razón, todas las cosas existen por pares, una enfrente de otra. Hay dos caminos, del bien y del mal, y para ellos hay en nuestro pecho dos facultades que los juzgan» (*Testamento de Aser* 1,3-5 [*AAT* 5,131 = *OTP* 1,816-817]).

Después, los textos judeo-cristianos del siglo I EC asumen esa tradición judía general. He aquí dos ejemplos cristianos, de los que nuevamente citamos sólo los primeros versículos. El primero se toma de un texto griego, la *Epístola de Bernabe*

(Lake 1,401); el segundo se toma de un escrito latino, la *Doctrina de los Apostoles* o *De doctrina Apostolorum* (Goodspeed 5):

> «Dos caminos hay de doctrina y de poder: el de la luz y el de las tinieblas. Pero grande es la diferencia entre los dos caminos. Pues sobre uno están establecidos los ángeles de Dios, portadores de luz, y sobre el otro, los ángeles de Satanás. Uno es Señor desde siempre y por siempre y el otro es el príncipe del tiempo presente de la iniquidad» (*Epistola de Bernabe* 18,1b-2).

> «Dos caminos hay en el mundo, el de la vida y el de la muerte, el de la luz y el de las tinieblas. En ellos han sido establecidos dos ángeles, el de la justicia [*aequitatis*] y el de la iniquidad [*iniquitatis*]. Pero grande es la diferencia entre los dos caminos» (*Doctrina de los Apostoles* 1,1).

Al colocar estos dos textos cristianos al lado de los dos textos judíos anteriores, vemos cómo el dualismo cósmico y angélico puede estar presente o ausente, en un abanico que va de *Regla de la Comunidad* 3,17-21 y *Epistola de Bernabe* 18,1b-2, pasando por *Doctrina de los Apostoles* 1,1, hasta *Testamento de Aser* 1,3-5.

La *Doctrina de los Apostoles* tendrá una gran importancia en la exposición siguiente. Las tradiciones de los Dos Caminos descritas en la *Doctrina de los Apostoles*, la *Epistola de Bernabe* y la *Didaje* se remontan todas ellas a una fuente común. Pero la *Doctrina de los Apostoles* está mucho más próxima a ese original perdido que los otros dos textos. Recordémoslo para el análisis futuro, porque es en ese trasfondo general y especialmente en ese texto final donde considero los Dos Caminos de la *Didaje*.

Didaje 1-6 es un ejemplo clásico de la tradición de los Dos Caminos. Aplicando la estructura en cuatro partes de Margaret McKenna, citada anteriormente, podemos dividir este pasaje en sus componentes: introducción en 1,1, el Camino de la Vida en 1,2-4,14, el Camino de la Muerte en 5,1-2 y la conclusión en 6,1-2. Pero también está bastante claro que el texto de *Didaje* 1,2b-6, los dos mini-catecismos analizados anteriormente, ha sido insertado en una formulación preestablecida de la tradición de los Dos Caminos, como muestra una comparación entre el comienzo de la *Doctrina de los Apostoles* y el de la *Didajé*:

***Doctrina de los Apóstoles* 1,1-2,2**	***Didajé* 1,1-2,2**
[A] «Dos caminos hay en el mundo, el de la vida y el de la muerte, el de la luz y el de las tinieblas. En ellos han sido establecidos dos ángeles, el de la justicia y el de la iniquidad Pero grande es la diferencia entre los dos caminos	[A] «Dos caminos hay, el de la vida y el de la muerte; pero grande es la diferencia entre los dos caminos.

[B] Así pues, el camino de la vida es éste: en primer lugar, amarás al Dios eterno que te hizo; en segundo, a tu prójimo como a ti mismo. Por otra parte, todo lo que no quieras que sea hecho contigo, tú no lo hagas a otro.	[B] El camino de la vida es éste: en primer lugar, amarás a Dios, que te ha creado; en segundo lugar, a tu prójimo como a ti mismo, y todo cuanto hagas no desees que se haga contigo, tú tampoco se lo hagas a otro.
[C] La explicación de estas palabras es ésta:	[C] La enseñanza de estas palabras es la siguiente:
	[*Inserción de Didaje 1,3b-2,1*].
[D] No adulterarás, no matarás, no darás falso testimonio, no violarás al niño, no fornicarás, no practicarás la magia, no fabricarás perversos brebajes, no matarás al niño mediante aborto ni darás muerte al nacido, no codiciarás nada de tu prójimo»	[D] no matarás, no adulterarás, no corromperás a los jóvenes, no fornicarás, no robarás, no practicarás la magia ni la hechicería, no matarás al niño mediante aborto ni le darás muerte una vez que ha nacido, no desearás los bienes del prójimo».

Ninguna de estas dos versiones depende directamente de la otra Las dos, como sostienen Rordorf y Tuilier (27-28), dependen de una fuente común. Pero mientras que *Doctrina de los Apostoles* 1,1-2,2 sigue de cerca el comienzo de aquella fuente, *Didaje* 1,1-2,2 añade los dos mini-catecismos antes presentados. ¿Por qué lo hizo?

Una explicación que ya hemos visto es la de Bentley Layton. Originalmente «no se sintió ninguna diferencia nítida entre una exégesis cristiana especial (la del Sermon de la montaña) del mandamiento de amar a Dios y al prójimo (*Didaje* 1,2) y la de la sinagoga helenística». Pero la inserción de *Didaje* 1,3b-2,1 se destinaba a diferenciar «el cristianismo ... de la matriz de enseñanza judía dentro de la cual surgió» (1968:382). Hay dos objeciones: una secundaria y otra mas importante.

La objeción secundaria es que la inserción no se atribuye a Jesús ni siquiera al «Senor», el término generalmente ambiguo de la *Didaje* para designar a Jesús y/o Dios. El «precepto» en *Didaje* 1,5a es el «del Padre». No hay nada particularmente cristiano en ello. Pero la objeción principal es mucho más significativa. El *contenido* de esa inserción está en gran medida ya presente en el pasaje de los Dos Caminos incluso antes de la inserción de *Didaje* 1,3b-2,1. La siguiente sección, por ejemplo, aparece en el Camino de la Vida en *Didaje* 4,5-8 y podemos estar seguros de que estaba originalmente allí, ya que está también en *Doctrina de los Apostoles* 4,5-8 (Goodspeed 6) Los transcribo aquí, como siempre, en la división analítica de Milavec (1989:94):

«No seas de los que extienden la mano [cuando llega el momento] para recibir y la encogen para dar.

[A] Si, gracias al trabajo de tus manos, posees algo, lo darás [a la comunidad] *para la expiación de tus pecados.*

[B] No dudarás en dar,
y darás sin murmurar,
sabiendo quién es el remunerador de esta recompensa [en el último día].

[C] No te apartarás del necesitado,
sino que lo compartirás todo con tu hermano,
y de nada dirás que es sólo para tu uso.
Si sois copartícipes en las [cosas] inmortales, ¿cuánto más en las mortales?».

Estos mandamientos son tan convincentes como los de la inserción. De hecho, son más convincentes si consideramos la frase escrita en cursiva (sobre la que trataremos más adelante). Y los mandamientos positivos en el Camino de la Vida se repiten como mandamientos negativos en el Camino de la Muerte en *Didajé* 5,2a (Milavec 1989:96):

«Despiadados con el pobre,
indolentes ante el abatido ...
que vuelven la espalda al necesitado
que abaten al oprimido,
defensores de los ricos,
jueces injustos de los pobres,
pecadores en todo».

A la luz de estos pasajes, no es muy plausible afirmar que la inserción de *Didajé* 1,3b-2,1 completó una fuente inadecuada o «cristianizó» una fuente «judía».

Mi propuesta alternativa es que la inserción se destinó primariamente a absorber dentro del programa de instrucción comunitaria los dichos más radicales de los profetas itinerantes, su defensa más desafiante de las diferencias de estilo de vida de los sedentarios. La tradición de los Dos Caminos de la *Didajé* contenía ya una versión de *La regla de oro* en 1,2b y su detallada interpretación en 2,2-4,14 (usando, por cierto, la segunda persona del singular: «tú»). De esos profetas itinerantes tomó su mini-catecismo radical con *La regla de oro* y su interpretación (usando la segunda persona del plural: «vosotros»). Su unión explica el inoportuno plural, «vosotros», en *Didajé* 1,3b. Pero ¿de qué manera exactamente moderó esa inserción el contenido radical de esos dichos?

Primero, los incluyó bajo el control comunitario como parte de su programa consensual de instrucción para los nuevos convertidos. Segundo, interpretó el desprendimiento de las posesiones (sin duda más fácil para los que no poseían nada) como *limosna consistente y repetida*. Tercero, no los citó como «palabras» de Jesús. No presupongo ningún engaño en este proceso. Los profetas itinerantes se confirmaban principalmente en su estilo de vida como imitación de las «características» de Jesús y los sedentarios aceptaban formalmente esa norma, como vimos antes, en *Didajé* 11,8. No sé hasta qué punto ellos y sus oyentes consideraban *cualquier* dicho, fuera o no atribuido a Jesús, como simple articulación verbal de la práctica real. Jesús «dijo» esto «haciendo» aquello. Pero, en cualquier caso, viene «del Padre» en *Didajé* 1,5 y esto es lo que cuenta. Ahora bien, hay un cuarto detalle que es el núcleo de la cuestión.

Toda tradición de los Dos Caminos es intrínsecamente disyuntiva y antagónica. Presenta un Camino de la Vida *versus* un Camino de la Muerte. No se propone ninguna posición intermedia ni de mitad y mitad. Es una división absoluta y excluyente entre uno u otro, y puede abarcar desde la ética humana hasta los espíritus cósmicos y los seres divinos. Comparemos, pues, los dos finales siguientes de las tradiciones de los Dos Caminos que aparecen en la *Didajé* y la *Doctrina de los Apóstoles* (que es el punto más próximo a la fuente no redactada de la *Didajé* al que podemos llegar):

Doctrina de los Apóstoles **5,2-6,1.4**	***Didajé*** **5,2-6,2**
[A] «Apártate, hijo, de todas esas cosas.	[A] «¡Ojalá, hijos, permanezcáis alejados de todo esto!
[B] Y vigila para que nadie te aparte de esta doctrina; de lo contrario, serás enseñado fuera de la disciplina.	[B] Vigila para que nadie te extravíe de este camino de la enseñanza, pues te enseña fuera de Dios.
	[C²] Así pues, si puedes llevar [todo] el yugo del Señor, serás perfecto; pero si no puedes, toma lo que puedas [llevar]».
[C¹] Si cada día, con deliberación, haces estas cosas, estarás cerca del Dios vivo; si no lo haces, estarás lejos de la verdad».	

Notemos de paso (pero recordando el punto anterior de Rose-Gaier sobre la igualdad de género de la *Didajé*) la diferencia de tratamiento entre «hijos [míos]» e «hijo [mío]».

No obstante, mi idea principal se refiere a la comparación entre esas dos conclusiones. Primero, las dos coinciden en [A], en la conclusión del Camino de la Muerte con un mandato general contra «todas esas cosas / todo esto». Después, las dos coinciden en [B], en la advertencia contra cualquiera que enseñe fuera de la disciplina de los Dos Caminos que se acaba de exponer en detalle. Por último, viene una diferencia bastante notable. La *Doctrina de los Apostoles* termina en buen estilo disyuntivo de los Dos Caminos en C^1. Es un dilema claro, en el que Dios y la verdad están sólo en uno de los lados. No hay posiciones intermedias, ni otras opciones, ni selecciones alternativas. Pero, en C^2, *Didaje* 6,2 omite toda mención de esa dicotomía y termina, en cambio, con una elección no entre Vida y Muerte absolutas, sino entre «ser perfecto» y «haz lo que puedas» relativos. Es indudable que estas últimas opciones no deben referirse a acciones como magia o brujería, aborto o infanticidio, fornicación o adulterio, robo o asesinato. Ciertamente éstas no son situaciones del tipo «haz lo que puedas». Sugiero que la distinción entre «ser perfecto» y «haz lo que puedas» se refiere a aquella inserción anterior situada al comienzo de la enseñanza sobre los Dos Caminos de la *Didaje*. Aquella inserción redaccional inicial en 1,3b-2,1 corresponde a esta inserción redaccional final en 6,2 y el comienzo «serás perfecto» en 1,4 corresponde con el final «serás perfecto» en 6,2. Los mandamientos radicales de los profetas itinerantes son aceptados pero contenidos, citados pero controlados por aquella serena distinción entre *perfeccion* y *adecuacion*.

Cuando se compara con una versión cristiana más primitiva de la tradición de los Dos Caminos, como la *Doctrina de los Apostoles*, la conclusión en cierto modo permisiva de la *Didaje* es de todo punto sorprendente. Y esa sorpresa se ve confirmada por una versión cristiana más tardía de los Dos Caminos presente en un documento que usa la *Didaje* como fuente. El documento llamado *Constituciones apostolicas* es una norma canónica de finales del siglo IV que cita la *Didaje* como la base del libro 7,1-32 (Funk 1,386-423). Cita, parafrasea, omite y amplía su fuente de *Didajé*, pero he aquí todo lo que da de *Didaje* 6,1 (Funk 1,404):

> «*Vigila para que nadie te extravie* de la piedad. No te desvíes, dice, ni a la derecha ni a la izquierda de ella, para que en todas las cosas sepas qué hacer. Donde te apartes del *camino* de la piedad, serás impío» (*Constituciones apostolicas* 7,19).

Esta versión parafraseada retoma sólo siete palabras griegas de *Didaje* 6,1 (las escritas en cursiva) y omite toda mención de perfección *versus* adecuación. Volvemos a una disyunción apropiada de los Dos Caminos entre piedad e impiedad.

No obstante, aquí es necesaria una palabra admonitoria. La *Didaje* quiere ser amable y delicada al exigir la perfección de todos. Quiere adoptar una actitud de «haz lo que puedas» en esos desafíos más difíciles. Pero no está dispuesta a crear dos clases de cristianos, los «perfectos» y los «ordinarios». Todos son igualmente llamados a la perfección y tienen que acercarse a ella todo lo posible. Por con-

siguiente, hay que tomar muy en serio esta advertencia final en la sección apocalíptica con la que concluye la *Didajé* (Milavec 1989:100):

> «No os servirá todo el tiempo de vuestra fe si no sois perfectos en el último momento» (*Didajé* 16,2).

Debido a que «vosotros» está en plural, el dicho presiona un poco más a la comunidad como un todo que a los individuos aislados. Aun así, la *Didajé*, aun cuando modere esos dichos radicales dentro de su enseñanza protectora, no considera la «perfección» sólo como algo para las elites carismáticas. Es algo por lo que todos deben esforzarse haciendo «lo que puedas».

Volvamos por un momento al asunto de la limosna redentora, para abordar la última y muy difícil cuestión planteada en esta sección. Recordemos la expresión de *Didajé* 4,6 sobre la limosna como «expiación de tus pecados», que antes escribí en cursiva. La idea de dar limosna no procede del paganismo grecorromano sino del judaísmo, y lo mismo sucede con la idea de que la limosna puede ser expiación por los pecados, puede obtener la remisión de los pecados ante Dios. El cristianismo primitivo tomó esas dos ideas del judaísmo. Pero la creencia en la limosna redentora encaja allí con cierta tensión con la creencia en la muerte y resurrección redentoras de Jesús. El mantenimiento de la limosna redentora y el énfasis puesto en ella en el cristianismo primitivo requiere algo más que la explicación obvia de la tradición judía. En los evangelios se encontraban también todos esos dichos implacables sobre la pobreza y los bienes. No podían ser sistemáticamente ignorados, pero tampoco podían ser exactamente seguidos. Lucas 6,20b dice: «Bienaventurados vosotros que sois pobres» y 6,24 dice: «¡Ay de vosotros que sois ricos!». Pero *El Pastor de Hermas*, en Comparaciones 2,10 afirma: «Bienaventurados los que poseen y comprenden que han recibido la riqueza del Señor, pues el que comprende esto podrá hacer un servicio». Y *2 Clemente* 16,4 concuerda con esto: «Bienaventurado todo el que sea encontrado repleto de aquéllas, pues la limosna se convierte en alivio del pecado». Conciliamos, por así decir, la dicotomía de Lucas con una nueva bienaventuranza: *Bienaventurados vosotros, los ricos, que dais limosna a los pobres.*

Con todo, el judaísmo no conocía sólo la limosna redentora sino también la justicia divina. Los textos vistos antes en el capítulo 12 no hablaban sólo de limosnas, sino también de derechos. No sólo exigían limosnas para los endeudados, esclavizados y desposeídos, sino que también exigían que esas posesiones fueran abolidas al menos cada cierto número de años. Aquí, pues, está el problema. La limosna ¿está en el lado de la justicia o en el de la injusticia? ¿Cómo puede alguien atreverse a criticar la limosna cuando las personas se encuentran en una necesidad desesperada y exigen un alivio instantáneo o inmediato? ¿Y cómo puede alguien atreverse a criticar la limosna cuando quienes la dan pueden, entonces, desistir de inmediato o al punto de toda forma de generosidad? Con todo, hay que decir que la limosna puede encubrir abismos de injusticia sistémica y desigualdad estructural. De hecho, tal vez ésta sea la única lógica que hace

la limosna redentora sea religiosamente válida a los ojos de Dios. En realidad, es restitución, por así decir, de los bienes robados. La limosna puede ser necesaria, pero es igualmente necesario no confundirla con la justicia.

Palabras y características [*tropoi*] del Señor

> «La fase oral de la tradición sobre Jesús está ahora perdida para siempre. La *palabra pronunciada* es transitoria por naturaleza y existe sólo por un momento. Vive sólo en la memoria de los oyentes y su recuperación depende totalmente de la exactitud de esa memoria para devolverla a la vida ... Incluso la tradición escrita continúa siendo revisada y mejorada. Esto nos advierte contra la suposición de que los evangelios ofrecen una oralidad directamente transcrita: la tradición puede haber sido totalmente textualizada y alterada en el proceso de transmisión, ¡un proceso que no terminó con los evangelistas sinópticos! ... No ha sido posible establecer ni siquiera un caso en el que una cadena de *dichos orales* haya llegado independientemente a dos autores literarios ... El modelo evolutivo inconsciente –y no crítico– de la tradición secuencial (oral y después escrita) tiene que dar paso a un reconocimiento más elaborado de que esas dos "fases" de la tradición están mucho más relacionadas entre sí de lo que con frecuencia se reconoce».
>
> Barry W. Henaut, *Oral Traditions and the Gospels*, pp. 295, 296-297, 299, 303 (la cursiva es mía)

Concluyo con dos reflexiones finales sobre el *Evangelio Q* y la *Didajé*: una sobre dichos y tradición oral, la otra sobre dichos y formación de la comunidad.

Abordemos el primer punto: dichos y tradición oral. El problema que se acaba de mencionar en el epígrafe nos hace remontarnos hasta las primeras partes de este libro. Al final de la segunda parte, resultó claro que yo tenía muy poca confianza en la memoria campesina o transmisión oral tal como se invoca por lo general para explicar las primeras décadas de la tradición sobre Jesús. Si *sólo* hubiese actuado la memoria oral, entonces es probable que el Jesús histórico se hubiese perdido para siempre. Al final de la tercera parte quedó claro que consideré ciertas fuentes primitivas, como los evangelios de *Q*, *Tomás* y Marcos, independientes entre sí. Pero incluso *si* estas fuentes apuntasen a la existencia anterior a ellas de la oralidad en vez de la textualidad, o al menos a alguna delicada interfaz entre oralidad y textualidad, esa memoria oral ya había resultado cuestionable en la segunda parte.

Así pues, el epígrafe de Barry Henaut me parece un epitafio para la investigación sobre el Jesús histórico. De hecho, está tomado de un capítulo final titulado «Oral Tradition: The Irrecoverable Barrier to Jesus», que actualiza la propuesta imperativa de Rudolf Bultmann de poner «el nombre "Jesús" siempre entre comillas y dejar que represente una abreviatura del fenómeno histórico en el que estamos interesados» (295, 305). Como ya antes mencioné, pienso que las

sugerencias de poner el nombre de Jesús entre comillas o rodearlo con una nube de desconocimiento son intentos de protegerlo, sólo a él en todo el mundo, de pruebas públicamente discutidas y de una reconstrucción históricamente condicionada. El agnosticismo sobre el Jesús histórico es simplemente unicidad epistemológica, la cara histórica negativa de una cuestión teológica positiva. ¿Por qué es Jesús más incognoscible o más difícil de reconstruir que cualquier otra persona de la antiguedad sobre la cual se hayan conservado datos?

No obstante, si dejamos esto a un lado, estoy absolutamente de acuerdo en que la invocación de una tradición oral sobre Jesús que felizmente no se pueda refutar, pero lamentablemente no se pueda probar, no es una muy buena estrategia de reconstrucción. Ahora bien, observemos las dos expresiones que he escrito en cursiva en el epígrafe: «palabra pronunciada» y «dichos orales». Es el énfasis en *palabras* y *dichos* lo que quiero examinar aquí. Me pregunto si *recordar sus dichos* o *imitar su vida* es el modo primario de continuidad entre el Jesús histórico y los que caminaron con él y permanecieron unidos después de él. La *Didaje*, como acabamos de ver, ni siquiera cita los dichos de Jesús *como suyos*. Pero usa como criterio de autenticidad las características (*tropoi*) del Señor en vez de las palabras (*logoi*) del Señor. La continuidad estaba en el mimetismo, no en la mnemotecnia, en imitar la vida, no en recordar las palabras.

Pongamos un ejemplo concreto. Pienso que es tan probable como cualquier otro dato histórico que Jesús dijo: «Bienaventurados los indigentes». Pero, aun cuando estas palabras fueran una cita directa, su significado podría haber variado a medida que el dicho fuera citado o transmitido. Podía, por ejemplo, haber pasado de la escatología ética a la escatología ascética o apocalíptica. Mi seguridad en la reconstrucción del Jesús histórico no deriva de la precisión de la memoria ni siquiera de la validez de la interpretación entre sus primeros compañeros. Procede del hecho de que Jesús y ellos vivieron un estilo de vida común que encarnaba el reino de Dios en la tierra. Dentro de la continuidad de este estilo de vida, aquel dicho pudo ser recordado porque había sido usado con regularidad. Pero incluso si el dicho fue creado después de la muerte de Jesús –e incluso si los treinta y siete dichos de la Tradición de los dichos comunes fueron creados de este modo–, aún seguirían siendo adecuados resúmenes de actitud, debido a esa continuidad del estilo de vida. Pero si nadie hubiera vivido como el Jesús histórico ni hubiera continuado haciéndolo después de su ejecución, entonces, en efecto, el camino hacia atrás habría quedado cerrado para siempre.

El segundo punto se refiere a los dichos y la formación de la comunidad. Antes, en el capítulo 15, he citado textos de Koster y Kloppenborg sobre las escatologías divergentes de la Tradición de los dichos y la tradición paulina. Aunque en el pasado se pensó muchas veces que la tradición paulina era la única normativa en el cristianismo más primitivo, ahora no es útil reaccionar elevando la Tradición de los dichos comunes a un nuevo predominio. El desafío actual es adherirse por igual a las dos, ver tanto sus conexiones como sus separaciones, explicar ambas como presentes dentro del mismo cristianismo más primitivo y reconstruir el Jesús histórico usando esos dos vectores.

Koster propuso que, en lugar de la investigación sobre el Jesús histórico, «el enfoque primordial debería ser la investigación de los comienzos cristianos» y que «esa investigación debería empezar con los testimonios más primitivos disponibles, es decir, con las cartas auténticas de Pablo y con la Fuente de los dichos sinópticos [el *Evangelio Q*], o incluso con su estrato de composición más primitivo [Q^1]. Hay que admitir de inmediato que esas dos fuentes más antiguas representan un enigma para el erudito ... No hay acuerdo entre los testimonios más antiguos sobre el significado y el valor de las palabras, los hechos y el destino de Jesús para el mensaje que proclaman sus seguidores» (1994b:540, 541). Observo, dicho sea de paso, que yo mismo no pienso que esa divergencia sea un «enigma», como cree Koster. Ambas tradiciones son escatológicas. Las dos son desafíos definitivos del Dios judío a la injusticia humana, comúnmente ejemplificada por su personificación romana, pero no agotada, desde luego, ni por esa encarnación ni por ninguna otra. A juicio de una tradición, esa escatología se encarna en la vida jesuana de resistencia no violenta a la explotación romana, haciendo de ese modo que el reino de Dios esté disponible para cualquiera que tenga el valor de imitar su programa. En opinión de la otra tradición esa escatología se encarna en la muerte de Jesús por la ejecución oficial romana, que es negada por un Dios que lo resucitó de entre los muertos. No hay necesidad de contraponer la vida y la muerte de Jesús ni tampoco de considerar una superior a otra. Fue una vida vivida de esa manera la que llevó a una muerte aceptada de ese modo. Con todo, en cualquier caso, Koster ha señalado una dicotomía muy importante en el lugar más remoto de la tradición sobre Jesús al que podemos llegar.

No obstante, cuando pensamos en las cartas paulinas, podemos ver de inmediato que están al servicio de la creación y conservación de las comunidades. Mas cuando hablamos del *Evangelio Q*, ¿qué tipo de comunidad estamos imaginando? Un texto escrito indica, sin duda, alguna forma de organización, pero ¿de qué tipo? «Es posible demostrar que la comunidad de Q», escribe Koster, «permaneció en continuidad directa demostrable con el ministerio de Jesús: en efecto, parece que los miembros de esta comunidad imitaron la conducta de Jesús». Pero ¿qué tipo o modo de «comunidad» indica ese fenómeno? «Al parecer, la explicación más plausible», responde Koster, «es que la "comunidad", para esos discípulos, era idéntica a la relación de los ascetas itinerantes entre sí. Es más, algunos *logia* atribuidos al Evangelio de dichos Q, especialmente en su etapa más primitiva, tienden a enfatizar la abnegación del misionero itinerante y los mandatos ascéticos para un grupo de elite. Por tanto, resulta dudoso que este "movimiento" religioso fuera capaz de establecer estructuras comunitarias viables que pudieran funcionar en conformidad con la sociedad existente o en oposición a ella» (1994a:543, 545).

Karen King y Stephen Patterson suscitaron una cuestión parecida con respecto al *Evangelio de Tomás*. King argumenta que «el término "reino" es una palabra en clave para designar la comunidad» (1987:95), pero Patterson responde que «en Tomás es muy poco lo que proporciona las condiciones para una organización o estructura comunitaria: no hay una comunidad de Tomás *per se*, sino

más bien un movimiento de itinerantes vagamente estructurado». Sin embargo, admite que «un movimiento de Tomás» así descrito «no sería incompatible con la tesis de King» (1993a:151 y nota 123). De hecho, depende de lo que se entienda por *comunidad*. Estoy de acuerdo con Koster y Patterson en que el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas* no tienen su origen en comunidades establecidas y localizadas semejantes a las de la tradición paulina. Coincido con ellos en que estamos tratando con conexiones más que con comunidades. Los radicales no se organizan fácilmente, así como tampoco los anarquistas se institucionalizan rápidamente. Pero, desde luego, los textos escritos indican una forma mínima de cooperación y un tipo mínimo de organización.

No obstante, en realidad incluso la situación que se limita sólo a las «palabras» o «dichos» de Jesús es de alguna manera más complicada. Durante veinticinco años de publicaciones Koster ha subrayado, a propósito de textos como el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas* que, por ejemplo, «la fe es entendida como creencia en las *palabras* de Jesús, una creencia que hace presente y real para el creyente lo que Jesús proclamó» (1971:186), y de nuevo, más recientemente, que «la presencia de Jesús era tangible en las *palabras* que pronunció» o que «predicadores itinerantes ... proclamaban la salvación a través de las *palabras* de Jesús» (1994a:543, 544). Escribo en cursiva esa repetición de *palabras* porque, aunque sólo tuviésemos esas *palabras*, sabríamos, por la Tradición de los dichos comunes estudiada en el capítulo 18, que implicaban un programa recíproco de comida y sanación, de sedentarios e itinerantes, de indigencia y pobreza. *No* tenemos sólo los dichos de Jesús, pero aunque esto *fuera* lo único disponible para nosotros, esas palabras no son únicamente *palabras sobre palabras* sino *palabras sobre hechos*; esos dichos no hablan sólo de visión, sino de acción. *La fe no esta solo en las palabras sino en el Dios que por medio de las palabras exige actos*. Le guste o no a cada grupo, itinerantes y sedentarios están unidos de manera dialéctica por el mismo Jesús. El reino de Dios no está sólo en uno de los grupos, sino en la interacción entre los dos. Pero para que tenga lugar la interacción es preciso que los dos grupos sigan existiendo. Examinar sólo el *Evangelio Q* o el *Evangelio de Tomas* es analizar media imagen o media comunidad. Es la *Didaje* la que nos da nuestro mejor vislumbre de la otra mitad de esta imagen y de esta comunidad.

CAPÍTULO 22

UNA TRADICIÓN DIVIDIDA

> «Hay, como mucho, únicamente algunos rastros del kerigma (tal como lo entienden Pablo y Marcos) en algunas de las colecciones más primitivas [de dichos de Jesús]. Pero esto no implica que no tengan un propósito teológico particular; sin duda ese propósito estaba de alguna manera relacionado con el Jesús terreno, que era el portavoz y/o actor en gran parte de esta tradición ... Tales colecciones se hicieron de acuerdo con principios y patrones que no guardan relación con el patrón del clásico credo de la pasión-resurrección y el "evangelio" producido por él ... Si el kerigma de la pasión y resurrección no desempeñó ningún papel, ¿hasta qué punto tales documentos diferentes (y tal vez más primitivos) se relacionan con el "Jesús histórico" como contenido u origen de la tradición?».
>
> Helmut Koster, «One Jesus and Four Primitive Gospels», pp. 165-166

Este capítulo es un eslabón muy importante entre el tándem anterior formado por las partes séptima y octava y el tándem siguiente, formado por las partes novena y décima. Aquellas partes anteriores siguieron una tradición muy primitiva, la de los dichos de Jesús y el estilo de vida que éstos exigían. He seguido el rastro de los dichos desde el Jesús histórico, pasando por la Tradición de los dichos comunes, hasta, por una parte, el *Evangelio Q* y, por otra, el *Evangelio de Tomás*. También examiné la *Didaje*, que atraviesa la trayectoria del *Evangelio Q* en una etapa muy primitiva –ciertamente más próxima a sus raíces en la Tradición de los dichos comunes que a su consumación apocalíptica acabada que hace hincapié en el Hijo del hombre–. Mi enfoque principal no estaba tanto en la trayectoria completa de esa tradición como en la continuación más primitiva entre el Jesús histórico y sus primeros compañeros. La dialéctica de itinerantes y sedentarios, todavía visible en esos textos escritos más tardíos, se remonta al punto más primitivo de la tradición cuyo testimonio puedo rastrear. Se remonta hasta la vida del Jesús histórico; de hecho, es el programa del reino de Dios. Las partes novena y décima examinan otra tradición, que no tiene su base en la Galilea rural, sino en la Jerusalén urbana. En el estudio de dicha tradición dialogaré constantemente con la obra de Helmut Koster. El propósito de este capítulo fundamental es examinar la posición de Koster sobre esas dos tradiciones.

Del anterior epígrafe de Koster tomo sólo su distinción entre «colecciones de dichos de Jesús» y «el kerigma de la pasión y resurrección». Esto es lo que quiero decir con el título «Una tradición dividida». Posiblemente no se pueda resolver y probablemente carezca de importancia si aquellas colecciones son «tal vez más primitivas» que el kerigma. La cuestión no está en qué elemento es más

o menos primitivo, anterior o posterior. El artículo al que pertenece ese epígrafe fue escrito hace treinta años, pero Koster ha repetido su idea central en obras posteriores. Con respecto al *Evangelio de Tomas*: «La base del *Evangelio de Tomas* es una colección de dichos que es más primitiva que los evangelios canónicos, aunque su principio básico no se relacione con el credo de la pasión y resurrección. Pese a todo, su principio es teológico. Se entiende la fe como creencia en las palabras de Jesús, una creencia que hace presente y real para el creyente lo que Jesús proclamó» (1971:186). Con relación al *Evangelio Q* y al *Evangelio de Tomas*: «Una de las características más notables del *Evangelio de Tomas* es su silencio sobre la cuestión de la muerte y resurrección –la piedra angular de la predicación misionera de Pablo–. Pero Tomás no está solo en este silencio. La Fuente de dichos sinópticos (Q), usada por Mateo y Lucas, tampoco considera la muerte de Jesús como parte del mensaje cristiano, ni está interesada en relatos y narraciones sobre la resurrección y las posteriores apariciones del Señor resucitado. El *Evangelio de Tomas* y Q cuestionan el supuesto de que la Iglesia primitiva puso unánimemente la muerte y resurrección de Jesús como fundamento de la fe cristiana. Los dos documentos presuponen que la significación de Jesús estaba en sus palabras, y sólo en sus palabras» (1990a:86).

John Kloppenborg subrayó también que el cristianismo más primitivo incluía lo que acabo de llamar una tradición dividida y coincide con la descripción de Koster de esa división entre los dichos de Jesús y el kerigma de la pasión-resurrección. Además, insiste, con toda razón, en que cualquiera que sea el término usado para designar el tipo de fe en la pasión-resurrección en el cristianismo mas primitivo –ya sea kerigma o proclamación, soteriología o salvación, teología o escatología–, ese mismo término debe ser usado para el mensaje muy diferente del tipo de fe del *Evangelio Q* en el cristianismo más primitivo. El mensaje paulino no debería ser privilegiado de ningún modo con respecto al mensaje del *Evangelio Q*. Ni viceversa, por supuesto. Los dos representan visiones muy primitivas, pero divergentes, de la salvación cristiana. Como afirma Kloppenborg: «Si [el *Evangelio Q*] no es sólo *parenesis* [suplemento catequético], sino predicación del propio acontecimiento escatológico, tenemos que postular dos "kerigmas" [predicaciones del acontecimiento escatológico] un tanto asimétricos, que existían uno junto a otro en las mismas Iglesias, o bien suponer alternativamente que el "kerigma" de Q deriva de círculos diferentes de los que crearon el kerigma del "Señor crucificado y resucitado" ... Q tenía una comprensión de la soteriología que discrepaba del kerigma de la pasión, el pretendido centro de la teología cristiana ... Q [es] un kerigma independiente que refleja una "segunda esfera" de la teología cristiana» (1987a:22). En mi comprensión, reformulo esas dos tradiciones de los dichos y de la pasión-resurrección como las dos tradiciones de la vida de Jesús y de la muerte de Jesús. Para mí son las dos caras de la misma moneda

La tradición de la vida de Jesús

> «En la comprensión de las palabras sapienciales de Jesús como revelación que proporciona vida y libertad –al parecer, éste el caso en los estratos composicionales más primitivos de Q– se piensa que es difícilmente perceptible una dimensión escatológica de esas palabras. Esto es objeto de debate. Cabe presentar buenos argumentos para las implicaciones escatológicas de esos dichos sapienciales».
>
> Helmut Koster, «The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest», pp. 540-541

Para Koster esa tradición dividida nunca significó que la tradición de los dichos no sea teológica o, en efecto, escatológica. Ambas tradiciones *son* escatológicas y la prolongada insistencia de Koster en la validez y el valor de la tradición de los dichos es reparadora, no jerárquica. No la exalta por encima de la escatología de la pasión-resurrección, sino que, en presencia de la consiguiente normatividad teológica de ésta, aboga por la existencia e importancia histórica de la tradición de los dichos. Habla de una forma de *escatología realizada* en los varios evangelios de dichos. Encuentra esa escatología en Q^1 (el estrato más antiguo del *Evangelio Q*), por ejemplo: «No se puede argumentar que Q originalmente presentara a Jesús sólo como un maestro de sabiduría sin un mensaje escatológico», aunque, siguiendo la estratificación de Kloppenborg, «la *orientacion escatologica* de la composición original de Q [Q^1] se diferencia claramente de la *perspectiva apocaliptica* del redactor» [Q^2] (1990a:150, las cursivas son mías). También encuentra escatología realizada en las colecciones de dichos que subyacen en el *Evangelio de Tomas* y el *Evangelio Q*, que no «reflejan una orientación sapiencial puramente proverbial, sino que se incluyen dichos proféticos que incorporan el material sapiencial en la perspectiva de una escatología realizada, centrada en la presencia de revelación en las palabras de Jesús» (1990a:95).

En esta cita hay algo de la confusión terminológica entre *escatologica* y *apocaliptica* observada al inicio del capítulo 15. ¿Cuál es la relación entre una «orientación escatológica» y una «perspectiva apocalíptica»? Aunque Koster usa repetidamente estos términos –en especial el primero–, nunca explica su sentido ni su relación. Además, Koster habla repetidamente de «las palabras de Jesús» en la escatología realizada de la tradición de los dichos. Ése es el término usado en la mayoría de las citas anteriores, por ejemplo. Es casi como si el *contenido* de esas palabras fuera irrelevante. Jesús está presente, por así decir, en su misma expresión. Pero tal énfasis ¿debe estar en las *palabras* de Jesús o en la *vida* de Jesús? ¿Qué es escatológico: recordar (o incluso repetir) sus palabras o imitar y reproducir su vida?

Otros eruditos que investigan la tradición de los dichos con presuposiciones históricas semejantes a las de Köster coinciden con su tesis fundamental, a saber, que hay una tradición profundamente dividida en el cristianismo más primitivo. Pero no explican que la escatología de la tradición de los dichos se refiere a *palabras*, sino que más bien se centran en *estilos de vida*. Bastará con dos ejemplos, ya mencionados en el capítulo 15.

John Kloppenborg insiste, como acabamos de mencionar, en que originalmente hubo dos kerigmas primitivos, dos proclamaciones primitivas de la salvación, dos esferas separadas de teología cristiana. Pero también afirma que ese *otro* kerigma es escatológico, pero no apocalíptico: «En toda descripción de Q, los elementos sapienciales desempeñan un papel principal. Es difícil no percibir el tenor escatológico omnipresente de esos elementos sapienciales. Pero si el término apocalíptica es o no una caracterización exacta para el nuevo despliegue de esos materiales sapienciales constituye otro problema» (1987b:291). Él identifica repetidamente esa escatología sapiencial como «la sabiduría radical del reino de Dios» (1987a:189, 242, 318) y la explica diciendo, por ejemplo, que «los discursos sapienciales en Q, por medio de su aspecto radical, ejercen una función kerigmática apropiada y señalan la naturaleza radical del reino que está en proceso de manifestarse. De manera análoga, los imperativos especifican el tipo de ética radical que es la característica de aquellos que han respondido de manera apropiada a esta nueva realidad» (1987a:320-321). La escatología sapiencial o sabiduría radical no es sólo cuestión de palabras sino de vidas, no sólo de dichos sino de estilos de vida. Y el modelo no es sólo el Jesús histórico sino Dios. «Se entiende el *seguimiento* [*discipleship*] ... como imitación del Dios misericordioso y generoso ... y como "seguir", "escuchar" o "acudir" a Jesús» (1987a:241).

Con Stephen Patterson se nos presenta un caso semejante. Él no habla de una tradición dividida o de dos proclamaciones kerigmáticas, una basada en la vida, la otra en la muerte de Jesús. Su énfasis está más bien en la base común de esas dos tradiciones y encuentra ese elemento común en el «radicalismo social». Según Patterson, es ahí donde se entrecruzan la tradición paulina y la tradición de Jesús. «Cabe ver la continuidad entre Pablo y la tradición de los dichos precisamente en la forma de la tradición del radicalismo social que ambos comparten ... Pablo compartió con el movimiento de Jesús su radicalismo social; ahora bien, sencillamente no pudo llegar allí por el mismo camino. Para ellos, el reino de Dios estaba presente en la palabra hablada; para Pablo se hacía real sólo cuando alguien podía aceptar la cruz como muerte personal al mundo» (1991:35, 39-40). El término «radicalismo social» reaparece repetidas veces en el libro de Patterson sobre el *Evangelio de Tomás* (1993a:4, 241). También está bastante claro que, en la visión de Patterson, en semejante radicalismo se incluye algo más que «la palabra pronunciada». Lo que cuenta es la palabra puesta en práctica en la vida. «Esto no es escatología realizada, sino escatología *actualizada*. Si el reino debe existir de alguna manera, corresponde al cristianismo de Tomás hacer que exista» y los cristianos de Tomás lo hacen con sus vidas de ascetismo célibe, un

ascetismo que «constituye un desafío real y presente al mundo. Pone en cuestión los caminos del mundo, sus patrones, sus metas, su noción de lo que es significativo en la vida. El radicalismo social del cristianismo de Tomás, como forma de ascetismo, tiene precisamente este efecto» (1993a:210, 211).

Estas dos visiones de la escatología de la tradición de los dichos –como «sabiduría radical del reino de Dios» de Kloppenborg o como «radicalismo social» de Patterson– son correctivos necesarios para el énfasis casi sin contenido de Köster en «las palabras de Jesús» en esa tradición. En lugar de las palabras de Jesús, tenemos que hablar de la vida radical de Jesús. Y en vez de la muerte de Jesús, tenemos que hablar de la crucifixión imperial de Jesús. Entonces, en el estilo de vida de Jesús y en su modo de morir, seguido por la resurrección, el Dios judío de derecho y justicia se alza radicalmente –es decir, escatológicamente– contra la injusticia y la explotación. Pero, dado que el propio Köster no siguió este camino, parece que la tradición de los dichos y la tradición de la cruz-resurrección han llegado a una tensión intolerable para él en sus artículos recientes. Ahora Köster exalta la tradición de la pasión-resurrección por encima de la tradición de los dichos e incluso contra ella.

La tradición de la muerte de Jesús

> «La historia de los inicios cristianos demuestra que fue más eficaz establecer y sustentar la comunidad de la nueva era sin ningún recurso a la vida y la obra de Jesús de Nazaret. Lo único que hacía falta era un ritual (la eucaristía) y un relato, a saber, el relato del sufrimiento y la muerte de Jesús y, naturalmente, himnos de poesía mítica».
>
> Helmut Köster, «The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest», pp. 535-536

En mi comprensión de la obra más temprana de Köster, su tesis de dos tradiciones cristianas separadas y muy primitivas no pretendía exaltar una sobre otra. Su insistente énfasis en la tradición de los dichos era simplemente un intento de restablecer el equilibrio contra el énfasis casi exclusivo en la tradición de la muerte y resurrección. Pero ahora, en la obra reciente de Köster, hay una deliberada denigración de la primera tradición en favor de la segunda.

Por una parte, sus ideas sobre la tradición de los dichos parecen exactamente las mismas de siempre. En el *Evangelio Q* «la presencia de Jesús era palpable en las palabras que había pronunciado» y en el *Evangelio de Tomás* «predicadores itinerantes ... proclamaban la salvación por medio de las palabras de Jesús» (1994a:543, 544). Con todo, después viene una profunda crítica: «Mientras que los elementos esenciales, que son constitutivos para el establecimiento de una comunidad, están ausentes de la tradición de los dichos y de los escritos que produjo, los testimonios para la comprensión de grupos de creyentes como comuni-

dad son abundantes en el corpus paulino y en los evangelios canónicos en su forma final» (1994a:546). A esa afirmación de falta de comunidad en la tradición de los dichos respondo con una sola palabra: la *Didajé* –es decir, la comunidad que está detrás del documento que antes estudiamos–. Era, por cierto, una comunidad con una serenidad mucho mayor que cualquiera que podamos encontrar en las Iglesias paulinas. Aunque los itinerantes del *Evangelio Q* no pudiesen o no quisiesen establecer sus comunidades asentadas, los sedentarios ¿pudieron hacerlo, y de hecho lo hicieron, en tensión dialéctica con el radicalismo de los profetas itinerantes en la *Didajé*? En cualquier caso, ésta es la cuestión que he examinado en la octava parte.

No obstante, hay otro factor que explica la reciente vacilación de Köster sobre «la tradición de los dichos de Jesús» –un factor que está más allá de la supuesta incapacidad de esa tradición para crear comunidades–. Primero, en conexión con las tradiciones sapienciales que subyacen en el *Evangelio Q* y en el *Evangelio de Tomás*, él observa que «algunos estudiosos ven una estrecha afinidad de esta tradición sapiencial con la predicación secular de los filósofos cínicos» (1994a:542). En una nota a pie de página, cita, entre otros, a Burton Mack. Segundo, «la obra de Mack sirve de epítome también a la tendencia general que niega todos los elementos escatológicos en el mensaje de Jesús» (1995:14). Por último, «tenemos que preguntarnos si nuestra investigación sobre el Jesús histórico no está realmente predeterminada por las condiciones del paradigma cultural que domina la segunda mitad de nuestro siglo en el mundo occidental ... Esto resulta evidente de la manera más clara en la aversión a la escatología. La perfección y el éxito del yo, en la esfera política, industrial, moral o religiosa, no pueden concebir un mensaje genuinamente escatológico –excepto por el síndrome de "premio y castigo", aquel residuo lamentable de una tradición escatológica–. Aunque nadie quiera hoy tomar en serio la escatología política –de hecho, es percibida como una amenaza–, son muy pocos, por otro lado, los que están dispuestos a eliminar la preocupación social» (1994b:539). (Debo observar que la obra de Mack confirma vigorosamente la tradición de los dichos *sobre* la tradición de la pasión-resurrección. En su visión no son sólo dos tradiciones diferentes, sino igualmente válidas.)

Algunos comentarios. Identificar «secular» y «cínico» en el mundo antiguo o usar «secular» para describir a Jesús es un profundo error –y esto se aplica a *cualquiera* que use el término «secular» en esos contextos–. La dimensión religiosa de la vida antigua estaba tan íntimamente arraigada en sus dimensiones económicas, políticas y sociales, que no permitía la distinción entre «secular» y «sagrado» que algunos hoy consideran normal. El 3 de junio del año 17 AEC un coro de cincuenta y cuatro muchachas y muchachos cantó un himno compuesto por Horacio para celebrar el nuevo orden universal de Augusto como la era de oro que finalmente había llegado. En latín la palabra era es *saeculum*, y por ello el himno se llamó «Carmen saeculare»; si ahora tradujéramos esta expresión por «Himno secular», cometeríamos un error e «Himno de la nueva era» no sería una versión mucho mejor. Tal vez una buena traducción sería «Himno escatoló

gico», un cántico en honor de la paz augustal, la fertilidad cósmica y la escatología imperial. Por lo demás, los cínicos no eran seculares sino religiosos y escatológicos, pero en el sentido contrario al triunfalismo de Augusto. De hecho, eran partidarios de un estilo pagano de escatología ética. Somos libres para no apreciarlos e incluso para desdeñar todo el paganismo grecorromano. Pero no somos libres para decir que el cinismo era secular. Era sin más una escatología pagana con una tendencia anti-imperialista y anti-materialista que se basaba en principios divinos totalmente diferentes de las escatologías judías y cristianas semejantes. *Si* Burton Mack u otros sostienen que o el cinismo o Jesús es secular en vez de escatológico, la mejor respuesta es argumentar que están muy equivocados –pero sin negar, en ese proceso, ni la filosofía cínica ni la tradición sobre Jesús–. Por último, está la última declaración que contrapone la escatología política a la preocupación social. En mi opinión, esos términos son equivalentes para el Jesús histórico y para el Dios judío cuyo reino él proclamaba. La justicia social como mandato divino implica necesariamente la escatología política, social y económica. (Y, por cierto, a mi juicio, "preocupación social" es una forma bastante débil de expresar la justicia divina para la tierra.)

Es casi como si, a la luz de esas tres presuposiciones en general y de Burton Mack en particular, Köster procurara distanciarse no sólo de Mack sino de su propio análisis anterior de la tradición de los dichos de Jesús (e incluso de esa misma tradición). Naturalmente, esto es terriblemente irónico, porque nadie ha hecho más para establecer esa tradición que el mismo Köster. Ahora es demasiado tarde para abandonarla e incluso denigrarla. No obstante, lo que hace falta es dar a *ambas* tradiciones *igual* consideración, no exaltar una por encima de otra, ni oponer una contra otra, ni separar una de otra más de lo debido. En cualquier caso, dejo ahora esta digresión para centrarme en el análisis kösteriano más positivo de esa segunda tradición.

Köster construyó una vigorosa imagen del cristianismo más primitivo como imperio deliberado contrario al imperialismo romano. «Hay dos cosas que Julio César y Jesús de Nazaret tienen en común. Ambos fueron asesinados y ambos recibieron culto divino después de la muerte. Hay otro paralelo interesante: ni Augusto ni Virgilio escribieron una vida de César, ni tampoco Pablo escribió una vida de Jesús» (1994b:535). Es obvio que esto no es una mera serie de coincidencias casuales. Los dos lados proclaman la llegada de la era escatológica o dorada. Este paralelismo fundamental es, por tanto, un profundo antagonismo: dos programas escatológicos chocan uno contra otro. El cristianismo lo supo claramente desde el principio. Roma lo supo desde el principio, pero de manera poco clara. Köster desarrolla este paralelismo antagónico básico en cuatro aspectos inaugurales: ritual, mito, relato y comunidad.

En el caso romano, el ritual cultual empezó en el año 42 AEC, cuando el asesinado Julio César fue declarado divino y Octavio, su hijo adoptivo, se convirtió en «divi filius», hijo de un dios. En el año 27 AEC Octavio fue declarado

«Augusto», no exactamente divino pero sí muy próximo a la divinidad. En el 14 EC, un mes después de su muerte, Augusto fue declarado «divus» por derecho propio, hijo de un dios y también dios. Köster mencionó antes un himno mitológico. Augusto lo tenía: en el año 17 AEC, como acabo de indicar, el «Carmen saeculare» de Horacio aclamó a Augusto como descendiente, en una trayectoria de más de mil años, del troyano Anquises y la diosa Afrodita o Venus. Virgilio, que había muerto dos años antes, contó en la *Eneida* el relato épico que subyacía en esa aclamación mítica. Invirtió la secuencia homérica de guerras heroicas y vagabundeos en el regreso a casa y llevó a Eneas, hijo de Anquises, y Afrodita-Venus, de Troya a Italia como antepasado del clan juliano. «El relato escatológico de la era augustal fue narrado por Virgilio en la *Eneida*, que ancló la nueva era en el lejano pasado; se convirtió en la epopeya nacional romana. Los seguidores de Jesús contaban, en las Iglesias de Pablo, el relato del sufrimiento y la muerte de Jesús; también este relato se remontó al pasado de Israel cuando formuló la narración en las palabras de los cantores de los salmos y de los profetas» (1994b:535). Hoy podemos ver el culto, el mito y el relato de la escatología augustal en el *Ara pacis augustae*, el Altar de la paz augustal, de Roma reconstruido de fragmentos originales y copiados y ahora colocado de nuevo entre el Tíber y el mausoleo julio-claudiano. Todo él es de mármol, desde la fértil diosa de la Tierra, pasando por Eneas ofreciendo un sacrificio, hasta Augusto y su familia. Por último, como concluye Köster, Augusto usó el poder y la autoridad mientras que Pablo usó cartas y persuasión para construir dos tipos diferentes de comunidad.

Köster tiene toda la razón para afirmar que mito, ritual y relato son elementos constitutivos de la comunidad, pero no es necesario atribuirlos sólo a una de esas dos tradiciones –a saber, la tradición de la pasión-resurrección– y no a la tradición de los dichos. En cualquier caso, tienen elementos comunes y también desarrollos divergentes que indican que *ambas* tradiciones podían generar y sostener la vida comunitaria. Por tanto, en lo que sigue intento, negativamente, no privilegiar una de esas dos tradiciones con respecto a la otra y, positivamente, enfatizar conexiones y semejanzas donde éstas están presentes. En otras palabras, no imagino dos tradiciones ideológicamente opuestas.

Cristianismo rural y urbano

> «Si Pablo y sus seguidores parecen haber evitado las aldeas y el campo del imperio, parece que el propio Jesús evitó las ciudades ... Pero, en vez del campo palestinense, [los *Hechos de los Apóstoles*] siguen en realidad la misión en las ciudades del mundo grecorromano y terminan presentado a Pablo prisionero en Roma. De hecho, el campo palestinense por donde Jesús había viajado y enseñado desaparece completamente en todas las fuentes del Nuevo Testamento ...

Con todo, hay que subrayar que, aun cuando el cristianismo urbano y el rural representan dos tipos diferentes de la nueva religión –el primero más conservador e inclinado a llegar a un compromiso con el poder secular, el segundo más subversivo y con tendencias reformistas sociales–, su conflicto raramente salió a la luz pública».

Dimitris J. Kyrtatas, *The Social Structure of the Early Christian Communities*, pp. 92, 95

Es necesario, pues, distinguir dos tradiciones en el cristianismo más primitivo: una enfatiza los dichos de Jesús y la otra enfatiza la muerte y resurrección de Jesús. No debemos privilegiar una con respecto a la otra, como he dicho –ni la muerte y resurrección con respecto a los dichos, como en la teología del pasado, ni los dichos con respecto a la muerte y resurrección, como en la reacción actual–. No debe haber ningún predominio manifiesto de *ninguna* de ellas sobre la otra. Además, cualquiera que sea el término descriptivo que se use para una de ellas –ya sea proclamación o kerigma, tradición o evangelio–, ese mismo término debe ser usado para la otra. En otras palabras, no debe haber un predominio *encubierto* de *ninguna* de ellas sobre la otra. Por último, la terminología que yo prefiero es ésta: la Tradición de la vida y la Tradición de la muerte. La primera expresión supone que los dichos de Jesús eran una cuestión no de memoria sino de imitación, no de aforismos que recitar sino de vidas que vivir. La segunda expresión supone que la muerte de Jesús fue siempre diádica, fue siempre una dialéctica de persecución *y* justificación, ejecución *y* resurrección.

Cabe distinguir la Tradición de la vida y la Tradición de la muerte como tradiciones septentrional y meridional. Esto funciona bien en el primer caso, en el que tanto el *Evangelio Q como* el *Evangelio de Tomas* y la *Didaje* se pueden situar en trayectorias geográficas que van de Galilea a Siria. Pero no funciona bien para las tradiciones septentrionales que van de Jerusalén a Damasco y Antioquía en una fecha temprana, muy primitiva. También cabe distinguirlas como tradiciones rural y urbana. Esto funciona mejor para ambas siempre que no se piense que *rural* significa analfabetismo aislado, por un lado, o engaño bucólico, por otro. En cualquier caso, y comoquiera que se designen o se distingan esas dos tradiciones, es importante –nunca lo subrayaré bastante– no privilegiar una con respecto a la otra excesivamente, ni oponerlas fácilmente ni separarlas de una manera demasiado absoluta. El futuro del cristianismo católico no pertenecía a ninguna de ellas por separado, sino a las dos juntas.

La obra de Dimitris Kyrtatas, citada antes como epígrafe, tiene la notable ventaja de que toma en serio esa distinción entre cristianismo rural y urbano e intenta al menos imaginar *ambas* formas. El nacimiento del cristianismo tuvo lugar precisamente en esa línea divisoria e implicó tanto a la Galilea rural como a la Jerusalén urbana desde el primer momento en que los testimonios nos permiten ver lo que realmente sucedió. Kyrtatas asocia la distinción entre rural y urbano con la de revolucionario y conservador: «Pocas cuestiones sobre el cris-

tianismo primitivo han causado más discrepancia que el asunto de su posición social. Historiadores y teólogos cristianos practicantes siempre han estado divididos cuando se trataba de averiguar si el cristianismo primitivo era un movimiento revolucionario o conservador. Hoy, con mucha más facilidad que en el pasado, se empieza a aceptar que el cristianismo fue revolucionario y conservador. Ahora bien, aceptar esto es rechazar la idea tradicional según la cual siempre existió un solo Movimiento o Iglesia cristiana primitiva» (89). Pero esto no es sólo un caso normal de rural-revolucionario que se convierte en urbano-conservador. Hay, por el contrario, un desarrollo más complicado. «A principios del siglo II, cuando el cristianismo aparece de nuevo en la historia después de la época neotestamentaria, es ya una religión urbana. Cultural, social y teológicamente, el cristianismo se adaptó a las necesidades y sistemas de pensamiento de las ciudades ... Por ello parece razonable concluir que cuando el cristianismo llegó en su nueva forma a las zonas rurales del mundo romano, estaba social, cultural y teológicamente marcado por predisposiciones urbanas. Sin embargo, pensamos que no fue así. En cuanto el cristianismo entró en contacto con el mundo de campesinos y aldeanos, revivió gran parte de su naturaleza original. No sabemos de qué manera y hasta qué punto esto sucedió, pero hay razones para creer que el mensaje original se desarrolló en las zonas rurales de Palestina y, aunque interpretado alegóricamente por los jefes de la Iglesia, fue entendido una vez más por las personas que vivían en condiciones semejantes de existencia y explotación material por parte de los habitantes de las ciudades» (93-94).

La tradición sobre la vida y el ejemplo de Jesús ocupó las partes séptima y octava del presente libro. La de la muerte y justificación de Jesús ocupará las partes novena y décima. Pero en el paso de un tándem al otro hay un salto importante. Es un salto que quiero reconocer, pero no subrayarlo demasiado hasta el punto de mistificarlo. Es posible que el cristianismo llegara a Roma ya a finales de los años 40 y ciertamente estaba presente a mediados de los años 50. La *posibilidad* procede del decreto con el que el emperador Claudio ordenó la expulsión de los judíos de Roma en el año 49, porque provocaban alborotos «a instigación de Cresto [= ¿Cristo? = ¿Jesús?]», como afirma Suetonio en *Vidas de los doce Cesares: El divino Claudio* 25,4 (Agudo Cubas 2,102-103 [= Rolfe 2,53]). La *certeza* procede de la carta de Pablo a la comunidad romana, escrita desde Corinto hacia el año 55. Si pasamos, como en el epígrafe anterior, de Jesús en las minúsculas aldehuelas judías de la Baja Galilea, a Pablo en las grandes metrópolis del imperio romano pagano, el salto parece inimaginablemente grande y milagrosamente inexplicable. Pero hubo etapas intermedias, etapas que no fueron movimientos evolutivos sucesivos, sino opciones simultáneas y desarrollos que se solaparon.

Examinemos, por un momento, el abanico de aldehuelas, aldeas, villas, ciudades y metrópolis implicadas. Pensemos también en las diferencias en la clase de liderazgo al pasar de la jerarquía local, de los campesinos a los escribas a los eruditos. Recordemos lo que vimos en el capítulo 13 sobre el cálculo de dimensiones de localidades y densidades de población en la antigüedad. Aun cuando,

como en las ciudades amuralladas, la primera variable esté firmemente establecida, la segunda varía bastante entre los estudiosos. Quiero advertir, por ejemplo, que los cálculos de la población total del país judío en el siglo I van de uno a seis millones, y que los cálculos de su componente judío van de medio millón a cinco millones (Byatt 51-52). Uso esas estadísticas de población como indicadores aproximados del incremento del poder, el prestigio y la importancia locales:

I. Nivel de la aldehuela/aldea
Jesús es de Nazaret, «una aldehuela con poco más de cien habitantes» (Malina y Rohrbaugh 295).

II. Nivel de la aldea/villa
El *Evangelio Q* maldice (en Q 10,13-15) lugares como Cafarnaún, con 1.700 habitantes (Reed 1992:15).

III. Nivel de la ciudad
Situación pre-paulina en ciudades como Damasco (45.000), Jerusalén (80.000) y Antioquía (150.000).

IV. Nivel de la metrópolis
Situación paulina en ciudades como Corinto (100.000), Éfeso (200.000) y Roma (650.000).

Los números de los dos primeros niveles son relativamente seguros. La población de Jerusalén (88.000) en 180 hectáreas y 444 personas por hectárea (Broshi 14) muestra que es incluso más densa que Ostia, pero es probable que rondara sólo los 27.000 habitantes. Los números de los dos últimos niveles se citan simplemente tal como se encontraron (Stark 131-132). Lo que me interesa es sólo subrayar que los «primeros cristianos urbanos» ciertamente no estaban en las Iglesias paulinas. En Damasco había cristianos antes de que Pablo se convirtiera; lo sabemos porque los persiguió allí. Y en Jerusalén los hubo incluso antes. Y de Jerusalén algunos fueron a Antioquía, capital de la provincia romana de Siria.

Uno de los principales valores del estudio de Kyrtatas, citado en el epígrafe anterior, es que intenta prestar igual atención al campo y a la ciudad, al cristianismo rural y al urbano, a la Pequeña Tradición y a la Gran Tradición. Mi paso de las partes séptima y octava a las partes novena y décima es un paso de la situación rural a la urbana, de las aldeas de Galilea a la ciudad de Jerusalén. Sin este paso, el movimiento exterior hacia las grandes ciudades paganas resultaría inexplicable. Es en Jerusalén, por consiguiente, donde se concentrarán las dos partes finales.

Novena Parte

Comida y comunidad

«Tenemos [en el antiguo Mediterráneo] una sociedad marcada por dos características. La primera ha sido exhaustivamente estudiada y evocada con tonos de comprensible desaprobación: hay un vínculo directo y evidente entre la riqueza y el poder de atraer para sí, con diversos grados de brutalidad desvergonzada, la participación en los limitados bienes de otros. En el Mediterráneo oriental, la lucha por el control del pequeño excedente agrario allí existente era, por lo general, más despiadada en el marco de las grandes ciudades. Las víctimas eran casi inevitablemente los campesinos; y el resultado era una condición crónica de escasez y desnutrición, siempre a punto de transformarse en hambre y epidemia. Si la abundancia existía, sólo se podía encontrar entre los ricos y sus clientes en las ciudades. La segunda característica es menos conocida: el vínculo omnipresente entre estatus y dieta. El poder era el poder de comer. Las divisiones de la sociedad coincidían, de manera transparente, con gradaciones de acceso a los alimentos: más comida, más variada y mejor preparada en la cima; menos comida y menos variada al descender hacia la base ... Es una época en la que la reflexión sobre el comer era, inevitablemente, una forma de pensamiento secundario sobre la sociedad y sus patentes divisiones. ¿Cómo romper los grilletes de la escasez? Es inevitable que los milagros mejores y más asombrosos se refieran, no a la esperanza milenarista en la restauración de la generosidad perdida de la tierra, sino a la hazaña mucho más difícil de persuadir a los corazones más duros de los hombres para que se abran ... En este proceso de persuasión, los temas apocalípticos desempeñaron un discreto papel en la configuración de las expectativas y las sensibilidades de los contemporáneos ...

Quizá uno de los cambios de mentalidad más profundos que trajo consigo la aparición del cristianismo en el mundo mediterráneo es la preeminencia otorgada a un determinado banquete (la eucaristía), que, aunque cargado de asociaciones con los vínculos interpersonales propios de una determinada sociedad *humana*, se vio privado en fecha muy temprana de toda connotación de abundancia no orgánica de carácter no humano. Anteriormente habría estado muy difundida cierta mentalidad según la cual quedaba fuera de toda duda la solidaridad de los miembros de toda comunidad estable con respecto a ciertos bienes escasos, como el alimento y las distracciones, y cuya finalidad era aprovechar los momentos de ocio y de hartazgo para incitar al sombrío mundo de la naturaleza a abandonar su habitual rigor. Todo lo que sabemos sobre las fiestas de la Iglesia cristiana en la antigüedad tardía muestra la capacidad de adaptación de la antigua mentalidad ... Sólo una extravagante elite de clérigos se opuso al intenso deseo de celebrar banquetes propio del mundo mediterráneo ... En el mísero mundo mediterráneo, el reino de los cielos debía tener por fuerza algo que ver con la comida y la bebida».

Peter Brown, «Response», pp. 18-20, 22-23
[citado parcialmente en Crossan 2000:423]

En las partes novena y décima debato con artículos recientes de Helmut Köster. Nuestras discrepancias aquí no tienen que ver tanto con lo que hemos descu-

bierto como con el significado del descubrimiento. El núcleo de esta discrepancia está en el hecho de que me niego a privilegiar una de esas dos tradiciones muy primitivas, la Tradición de la vida y la Tradición de la muerte, sobre la otra y, en efecto, también me resisto a separarlas de manera demasiado absoluta. Es muy tentador hacerlo, pero la futura investigación exige que rechacemos esa tentación. Además, si sus separaciones y conexiones nos causan inquietud o se resisten con intransigencia a juntarse y unirse, es mejor no solucionar ese dilema con demasiada facilidad o rapidez.

La novena parte tiene dos capítulos. Los dos –el capítulo 23 sobre la comida ritual y el capítulo 24 sobre la vida comunitaria– se centran en la comunidad jerosolimitana más primitiva. En el capítulo 23 examino la comida ritual en dos tradiciones separadas, como eucaristía y como Cena del Señor. La primera deriva de la tradicion del *Evangelio Q*, tal como aparece en *Didaje* 9-10. La segunda deriva de la tradición de Jerusalén, tal como se presenta en la Primera carta de Pablo a los Corintios. Las semejanzas entre estas dos tradiciones indican una tradición de la comida básica pero en desarrollo, que llamo Tradición de la comida común. Aquí hay un paralelo con la Tradición de los dichos comunes, pero también hay dos diferencias principales, a pesar de la semejanza en el título. Primero, la Tradición de la comida común es básica tanto para la Tradición de la vida (centrada en los dichos y la vida de Jesús) como para la Tradición de la muerte (centrada en la pasión y resurrección de Jesús). Tiene, por tanto, una presencia mucho más profunda que la Tradición de los dichos comunes, que es primariamente básica para el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomas*. Además, esas redacciones evangélicas cambian la Tradición de los dichos comunes en direcciones diametralmente opuestas: el *Evangelio Q* es apocalíptico mientras que el *Evangelio de Tomas* es anti-apocalíptico. La Tradición de la comida común tal como aparece, por un lado en *Didaje* 9-10 y, por otro, en 1 Corintios 10-11, no recibe ese desarrollo antitético. En efecto, es más como un solo proceso, de *Didaje* 10 (comida y bebida) a *Didaje* 9 (copa y pan), a 1 Corintios 10 (copa/pan) y a 1 Corintios 11 (pan/cuerpo y copa/sangre). Con todo, sería difícil imaginar la ocurrencia de la dirección contraria, a saber, 1 Corintios 10-11 que se desarrolla a través de *Didaje* 9 hasta *Didaje* 10. Al usar el término Tradición de la comida común en lo que sigue, pretendo ponerlo en paralelo y diferenciarlo de mi término anterior, la Tradición de los dichos comunes.

Lo que tiene importancia primordial, a mi juicio, en la Tradición de la comida común es la comida *completa* y *normal* que, como *comida compartida comunitaria*, simbolizaba la presencia de un Dios que compartía la vida y la muerte de Jesús. Uso el término *comida compartida* para distinguirla de las *comidas familiares* regulares o de las *comidas con invitados* rotativas. Más adelante distinguiré tres tipos de comidas compartidas: patronales, comunitarias y de los colegios. Mi enfoque principal estará en las *comidas compartidas comunitarias* como la más primitiva localización de la tradición de la comida cristiana. Todo el contenido del capítulo 23 se supondrá cuando aborde la vida comunitaria en el capítulo 24. Una comida ritualiza un cierto tipo de comunidad. No supiero, como un intento más sombrío de triunfalismo sectario, que la comunidad judeo-cristiana en

Jerusalén era singularmente única. Comparo, por tanto, a los judíos esenios y a los judíos cristianos, no para defender ninguna conexión genética directa, sino para considerar formas de comunalidad [*commonality*] radical y resistencia comunitaria a la comercialización imperial en las comunidades judías del siglo I.

Añado una nota a pie de página autobiográfica al epígrafe anterior. Durante toda mi vida nunca he pasado hambre involuntariamente. Contaba yo cinco años de edad cuando en Europa estalló la segunda guerra mundial, pero la Irlanda políticamente neutral y mínimamente racionada tenía alimentos suficientes, de modo que el hambre no fue una realidad mientras duró la guerra. En el internado, entre 1945 y 1950, la cantidad de comida no fue nunca un problema, aunque ciertamente lo fue su monotonía. Todavía puedo sentir el olor del pescado los viernes y el inevitable pudín de tapioca, que llamábamos de pata de rana y muy pocas veces comíamos. Después del internado irlandés, un monasterio estadounidense no fue, en absoluto, ningún problema. Al comienzo de este párrafo he escrito «nunca he pasado hambre involuntariamente». Cuando era monje, ayunaba los viernes, en adviento y en cuaresma. Lo hacíamos voluntariamente y, en cualquier caso, el hambre temporal de lo que tenemos a disposición nunca es lo mismo que el hambre permanente de lo que no tenemos a disposición. Así pues, en mi experiencia de vida, la comida siempre ha estado disponible si yo quería, cuando quería y en la cantidad que quería. Si pienso en comida, es más por la dieta y la buena forma física que por el hambre y la necesidad.

Mientras escribía este párrafo decidí hacer un experimento. En un capítulo anterior mencioné *Las cenizas de Angela*, las memorias de Frank McCourt de su infancia irlandesa, un libro que desplaza el verso de Yeats «una terrible belleza ha nacido» del nivel nacional al individual. McCourt, que creció en la indigencia, escribe sobre circunstancias difíciles en un lenguaje que eleva el espíritu y quema la conciencia. Abrí el libro al azar siete veces seguidas y en algún lugar de aquellas páginas siempre había algo sobre comida. Me detuve después de siete verificaciones, pero cualquiera puede intentarlo para ver qué resultados obtiene. Si yo hubiera escrito las memorias de mi infancia, la comida no habría sido un tema de tanta inevitabilidad recurrente. Si en algún momento se hubiera hablado de ella, probablemente habría sido por tener demasiada cantidad de algún plato especial en una u otra ocasión más que por tener cantidades insuficientes de los platos básicos en todo momento. Pero esto se debe a que yo no pasé hambre en mi infancia.

La comida como realidad o la comida como metáfora no tienen la misma resonancia para dos experiencias de vida tan dispares. La *eucaristía-como-comida* o el *cielo-como-banquete* suscitan poco interés en los que siempre han estado bien alimentados. ¿Qué significa el *banquete mesiánico* para nosotros, no como *mesiánico* sino como *banquete*? Si se hace un estudio de las imágenes del cielo en Norteamérica, ¿cuántas harían hincapié en la comida y la bebida –suficientes o más que suficientes– como metáfora principal? Si pienso en una comida, no pienso: ¡qué bien, tendré suficiente para comer! Si pienso en un banquete, no pienso: ¡qué bien, tendré *mas* que suficiente para comer! En este último caso –banquete en vez de comida– es probable que no piense en la comida sino en el traje. ¿Es aceptable el traje de oficina o la ocasión requiere *smoking*? ¿Quedará bien una corbata corriente o hará falta una corbata especial?

En los capítulos 23 y 24, por consiguiente, los que siempre estuvimos bien alimentados debemos caminar con cautela. Debemos, en primer lugar, tomar el epígrafe anterior muy en serio. Debemos, en segundo lugar, mantener juntos la carne y el espíritu, el cuerpo y el alma, la religión y la política, la teología y la economía. La Ley de Dios siempre engloba esas dicotomías; por ejemplo, la comida tiene que ver con la justicia y la justicia tiene que ver con Dios. El reino de Dios tiene que ver con la comida y la bebida, es decir, con la justicia divina para cuerpos materiales aquí, en la tierra material. No vivimos sólo de pan. Pero el pan nunca está solo.

CAPÍTULO 23

LA TRADICIÓN DE LA COMIDA COMÚN

> «Hay que datar la vocación de Pablo en el año 35 EC, quizás incluso dos o tres años antes. Hay razones convincentes para atribuir una fecha muy antigua al cristianismo que Pablo conoció –cuando fue llamado para ser misionero– y cuyas tradiciones y ritos aceptó y siguió fielmente. Esas tradiciones son la prueba primordial de la existencia de las Iglesias más primitivas, mientras que es probable que muchas características derivadas de los evangelios canónicos que estamos acostumbrados a atribuir al cristianismo palestinense primitivo ni siquiera existiesen en el momento de la llamada de Pablo ... Por lo que respecta a las Iglesias de Judea y Jerusalén, las tradiciones preservadas en el corpus paulino son probablemente un mejor testimonio de su praxis que cualesquiera dichos y relatos preservados en la tradición sinóptica».
>
> Helmut Koster, «Jesus' Presence in the Early Church», pp. 547-548, 550

Koster no explicó su elección de la palabra *presencia* en el título del citado artículo, pero pienso que es un término deliberadamente más amplio y más inclusivo que, por ejemplo, *resurreccion*. La razón de mi interpretación se encuentra en los encabezamientos de las dos primeras secciones del artículo. La primera sección se titula «The Tradition of Jesus' Sayings» [«La tradición de los dichos de Jesús»], que se refiere al hecho de que dentro del *Evangelio Q*, por ejemplo, «la presencia de Jesús era tangible en las palabras que había pronunciado» (1994a:541, 543). Pero al analizar el *Evangelio Q* o el *Evangelio de Tomas*, Koster no pudo sustituir *presencia* por *resurreccion* en esa expresión, ya que la *resurreccion* no es básica para la comprensión de Jesús en esos textos. La segunda sección se titula «Jesus' Presence in the Churches of Jerusalem and Antioch. The Pauline Evidence» (1994a:541, 546) [«La presencia de Jesús en las Iglesias de Jerusalén y Antioquía. El testimonio paulino»]. En este caso, por el contrario, *presencia* puede ser reemplazada por *resurreccion*.

El segundo encabezamiento podría significar: primero, las Iglesias de Jerusalén y Antioquía; después, las Iglesias de Pablo. Sin embargo, Koster lo usa con el siguiente significado: el testimonio paulino para las Iglesias de Jerusalén y Antioquía. Esto representa un principio que para mí tiene una importancia decisiva. No he ampliado este libro para incluir la teología paulina o las Iglesias paulinas, como he indicado, sino para incluir la comunidad de Jerusalén dentro de su enfoque sobre los compañeros de Jesús y el nacimiento del cristianismo. Acepto el uso de lo que Koster llama «el testimonio paulino» –es decir, *el testimonio de la tradición recibida que Pablo proclama*– como una ventana hacia la comunidad jerosolimitana más primitiva. Cuando, por ejemplo, Pablo habla contra la práctica de las comidas comunes, yo lo interpreto no a propósito de la práctica

de las comidas en Corinto, sino a propósito de la práctica de las comidas en Jerusalén; su crítica no se dirige a las costumbres corintias actuales sino a las costumbres jerosolimitanas pasadas.

Una tipología de comidas compartidas

> «Tácitamente se presupone que también la Iglesia primitiva celebraba la comida puramente simbólica del cristianismo moderno, restringida a un bocado de pan y un sorbo de vino o de zumo. Semejante suposición es tan descabellada que nunca se formula ni se reconoce».
>
> Robert Jewett, «Tenement Churches and Pauline Love Feasts», p. 44

Este epígrafe añade otra dimensión a nuestra distancia de la Tradición de la comida común, ya sea en Jerusalén, en Antioquía o en cualquier otra parte. Es otra faceta que hace que la comprensión resulte casi imposible. No es sólo que algunos cristianos reciben una cantidad demasiado *grande* de alimento normal, sino que todos los cristianos reciben una cantidad demasiado *pequeña* de alimento eucarístico. La eucaristía cristiana es hoy un bocado y un sorbo. No es una comida real. Naturalmente, se puede responder que eso es suficiente para simbolizar la presencia de Jesús y de Dios en la comunidad de fe. Pero ¿por qué simbolizar la divinidad por medio de un alimento que no es alimento? ¿No será que el no alimento simboliza un no Jesús y un no Dios? Notemos, por tanto, la ambigüedad de la expresión de Jewett «comida simbólica». *Naturalmente*, la eucaristía es una comida simbólica. Pero ¿significa esto que debe ser *un bocado y un sorbo que simbolizan una comida real* o *una comida real que simboliza la presencia de Dios*? ¿Y qué hace que *esa* comida real sea tan simbólica? ¿Qué hace que *esa* comida real sea diferente de una comida real en cualquier hogar cristiano agradecido? Esta pregunta está en el núcleo de este capítulo 23 y su respuesta se vincula al análisis de las comunidades esenia y cristiana en el capítulo 24.

Mi propuesta es que esas comidas eran *comidas reales como comidas compartidas*. La comunidad *compartía* toda la comida que tenía disponible, que simbolizaba y ritualizaba, pero también realizaba y materializaba, la justicia equitativa del Dios judío. Como indica el epígrafe anterior, estoy en deuda sobre todo con la obra reciente de Robert Jewett por la distinción que examinaremos más adelante entre la Tradición de la comida común como comida compartida *patronal* o comunitaria. Y, sólo para dar un tercer ejemplo, también analizo una comida compartida *de un colegio* funerario en el paganismo grecorromano. Esta tríada establece una tipología en la que se puede situar la Tradición de la comida común.

Comidas compartidas patronales [*Patronal share-meals*]

En uno de los pocos lugares donde Pablo cita un dicho de Jesús, lo desobedece y después defiende su decisión de actuar así. En el contexto, es absolutamente correcto que tome esa decisión. Pero, como siempre, tenemos que leer la respuesta de Pablo e imaginar a qué está respondiendo. Al escribir desde Éfeso a la comunidad de Corinto entre finales del año 52 y principios del año 55 dice, en 1

Corintios 9,3: «He aquí mi defensa contra mis acusadores». La acusación de éstos era que él trabajaba para sustentarse en lugar de depender totalmente de la generosidad de los corintios. Y eso, como probablemente le dijeron, a pesar del hecho de que, segun 1 Corintios 9,14, «el Señor ha ordenado que los que predican el Evangelio vivan del Evangelio». Ésta es, desde luego, exactamente la situación que vimos a propósito del Jesús histórico y los profetas itinerantes del *Evangelio Q* y la *Didaje*. Pablo ha sido acusado de no seguir ese modelo y tal vez incluso de no tener suficiente confianza como para permitirse ser tan dependiente.

Hace más de treinta años que Gerd Theissen escribió un comentario muy perspicaz sobre esa situación (1982:27-67). Primero, observa que estamos tratando la cuestión de la *dependencia como mandato* del Señor en 1 Corintios 9,14. Pero antes de citar la dependencia allí, Pablo pone múltiples ejemplos de *dependencia como privilegio* en 1 Corintios 9,5-13. Usa ejemplos cristianos específicos de los otros apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas. Usa ejemplos humanos generales del ejército, la viña y el rebaño. Usa ejemplos legales específicos del buey, el templo y el altar. Así pues, dado que el mandamiento ha sido reinterpretado como privilegio y el deber como derecho, Pablo puede rechazar ese privilegio y derecho de esta manera:

> «Nunca hemos hecho uso de estos derechos. Al contrario, todo lo soportamos para no crear obstáculos al Evangelio de Cristo ... Mas yo, de ninguno de esos derechos he hecho uso ... Predicar el Evangelio entregándolo gratuitamente, renunciando al derecho que me confiere el Evangelio» (1 Corintios 9,12b.15.18).

Desde el punto de vista retórico la exposición es muy ingeniosa, pero ¿qué la justifica desde el punto de vista ético? Theissen sostiene que había «dos tipos de predicadores itinerantes cristianos primitivos: los carismáticos itinerantes, por un lado, y los organizadores comunitarios, por otro. La diferencia más importante entre ellos es que cada uno adopta una actitud distinta respecto a la cuestión de la subsistencia. El primer tipo surgió en las circunstancias sociales de la región palestinense. El segundo, representado por Pablo y Bernabé, surgió en el movimiento de misión en territorio helenístico. Los dos tipos trabajaron uno al lado del otro, pero entraron en conflicto en Corinto» (1982:28).

No subestimo las diferencias entre las minúsculas aldehuelas del Mediterráneo oriental y las grandes ciudades en torno al mar Egeo, pero en ese análisis hay dos grandes problemas. Primero, los dos tipos de predicadores aparecen juntos en Corinto, de modo que tal vez no sea útil distinguirlos como hace Theissen. Es precisamente la presencia y aceptación del tipo «palestinense» en territorio «helenístico» lo que pone a Pablo a la defensiva en su propia comunidad. Segundo, el mismo Pablo está bastante dispuesto a aceptar ayudas económicas para su misión —por ejemplo, de los filipenses en el norte de Grecia.

«Me alegré mucho en el Señor de que ya, por fin, han florecido vuestros buenos sentimientos para conmigo. Ya los teníais, sólo os faltaba la ocasión de manifestarlos ... Y sabéis también vosotros, filipenses, que en el comienzo de la evangelización, cuando salí de Macedonia, ninguna iglesia me abrió cuenta de gastos y entradas, sino vosotros solos. Pues incluso cuando estaba yo en Tesalónica enviasteis por dos veces con que atender a mi necesidad» (Filipenses 4,10-11.15-16).

La primera vez que los filipenses le ayudaron fue hacia el año 50; la segunda fue hacia el año 55. Pablo menciona esa ayuda en la carta escrita a los corintios en la misma época en que escribió a los filipenses:

«A otras iglesias despojé, recibiendo de ellas con qué vivir para serviros. Y estando entre vosotros y necesitado, no fui gravoso a nadie; fueron los hermanos llegados de Macedonia los que remediaron mi necesidad. Siempre evité el seros gravoso, y lo seguiré evitando» (2 Corintios 11,8-9).

Así pues, debemos suponer que Pablo rechazó la ayuda debido a algún problema específico *en Corinto* y no por causa de principios generales que separaban a los organizadores de la comunidad de los carismáticos itinerantes. ¿Cuál fue ese problema? De hecho, Theissen indica una solución alternativa:

«¡Mirad, hermanos y hermanas [*adelphoi*], quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza» (1 Corintios 1,26).

Pero decir «no muchos» es decir «algunos». En otras palabras, en la comunidad corintia había *algunos* miembros relativa o comparativamente acomodados. Pablo menciona también, en 1,14-16 que él mismo sólo bautizó a Crispo, Gayo y la familia de Estéfanas en Corinto. Pero en Hechos 18,8-9 Crispo es «el jefe de la sinagoga», en Romanos 16,23 Gayo «me hospeda a mí y a toda la Iglesia» y en 1 Corintios 16,15-17 la familia de Estéfanas «se entregó al servicio de los santos» y el mismo Estéfanas visitó a Pablo en Éfeso. «Así pues, parece», como observa Theissen, «que Pablo sólo bautizó a unos pocos miembros influyentes e importantes de la comunidad» (1982:55). Por otro lado, es posible que «los de Cloe» en 1 Corintios 1,11 «hubieran sido esclavos, ya que los miembros de una familia usarían el nombre del padre, aunque hubiera muerto» (1982:57). Por consiguiente, un grave problema en Corinto era la «lucha por la posición dentro de la comunidad, entablada principalmente por los miembros de estatus social elevado» (1982:56). A lo que Pablo se opuso en Corinto era algo probablemente nuevo, a saber, las posibilidades de los patronos rivales, que no eran *muchos*

pero sí *algunos* miembros acomodados que competían entre sí por posiciones de autoridad basadas en el patronazgo. Pablo se negó a someterse a semejante patronazgo y fue atacado por su rechazo. Ellos dijeron que él estaba desobedeciendo el mandato del Señor.

Si este análisis es correcto, en las comidas eucarísticas de Corinto tuvo que haber un problema concomitante. Pablo plantea este tema con una acusación categórica: «Cuando os reunís, pues, en común, eso no es comer la cena del Señor» (1 Corintios 11,20). Y lo desarrolla en cuatro pasos en 1 Corintios 11.

1. *Crítica* (11,17-22): «Porque [cuando llega el momento de comer] cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga. ¿No tenéis casas para comer y beber?».
2. *Tradición* (11,23-26): institución de la Cena del Señor «la noche en que fue entregado».
3. *Comentario* (11,27-32): la participación indigna en la Cena del Señor se debe a que «hay entre vosotros muchos enfermos y muchos achacosos, y mueren no pocos».
4. *Crítica* (11,33-34a): «Cuando os reunáis para la cena, esperaos unos a otros. Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, a fin de que no os reunáis para castigo vuestro».

Esos dos marcos con su *crítica* muy específica de «no esperar» hacen posible ver el problema con bastante claridad. Hablamos sobre una *comida compartida patronal* en la que uno de los miembros más ricos es el anfitrión de toda la comunidad. Ésta es la situación típica de la *iglesia doméstica*. Por un lado, Pablo claramente supone que hay algunos que tienen comida que comer en casa y no necesitan acudir a la Cena del Señor en busca de sustento. Son los *ricos*. Por otro lado, esos *ricos* «desprecian a la Iglesia de Dios y avergüenzan a los que no tienen». Éstos son los *pobres*. Se supone que la Cena del Señor es una *comida compartida patronal* en la que *ricos* y *pobres* pueden comer juntos en común pero, naturalmente, toda o la mayor parte de la comida y la bebida debe ser aportada por los *ricos*. Sin embargo, lo que sucede es que los *ricos* que no trabajan pueden llegar antes que los *pobres* que trabajan y comen juntos lo que ellos llevan o su anfitrión prepara para ellos. Cuando llegan los *pobres*, no queda nada para ellos, de modo que «mientras uno pasa hambre [los *pobres*], otro se embriaga [los *ricos*]», como dice Pablo. Más adelante volveré a considerar la lógica de la respuesta de Pablo en las secciones denominadas *tradición* y *comentario* dentro de esos marcos de *crítica*.

Comidas compartidas comunitarias [*Communal share-meals*]

Los fascinantes estudios de James Packer sobre Ostia, el puerto de Roma en la desembocadura del Tiber, pueden servir como introducción a esta sección (1967; 1971). La población de Ostia «probablemente no pasaba de 27.000 habitantes»

en tiempos de Pablo. Su alta aristocracia estaba formada por unas quinientas personas que vivían en sólo «22 mansiones dispersas por el lugar» y su baja aristocracia estaba formada por unas dos mil personas que vivían en edificios de apartamentos que daban a un jardín central. Todos los demás –el 90 por ciento restante– vivían en casas de pisos con tiendas o talleres en la planta baja. Las tiendas solían ocupar el espacio equivalente a 1,7 habitaciones y eran, en realidad, apartamentos con tienda (1971:70). Las casas de pisos o *insulae* (*literalmente*: islas) tenían por lo general cuatro o cinco plantas y «cuanto más alta era la planta en que se vivía en un edificio romano, peores eran las condiciones» (70 nota 30). Se debía al hecho de que cuanto más alta era la planta, mayor era la subdivisión para los inquilinos.

No debemos pensar que los apartamentos individuales eran viviendas en el sentido que damos a esta palabra. En ellos las personas no comían ni vivían, no cocinaban ni defecaban, sólo dormían y guardaban sus pertenencias. «La mayoría de los apartamentos de Ostia no eran casas en el sentido moderno de la palabra. No estaban equipados para satisfacer todas las necesidades físicas de sus habitantes y [excepto los apartamentos con jardín] es probable que no fueran utilizados para recibir a los amigos. Servirían sólo para la vida doméstica y para guardar la propiedad de la familia. El patrón de las calles de Ostia sugiere que la vida real de la comunidad transcurría fuera de los lugares de residencia individuales. Las tiendas bordeaban casi todas las calles y la aparente falta de cocinas en la mayoría de las casas de Ostia quizás indique que muchas tiendas proporcionaban a los habitantes de los edificios vecinos comida y bebida parcial o completamente preparadas» (1971:73). En otras palabras, los apartamentos con tienda eran importantes locales de carácter público-privado. Además, para que no pensemos que los apartamentos de Ostia estaban inhumanamente abarrotados, debemos recordar que «en la antigua Ostia casi todas las necesidades de la gran mayoría de los ciudadanos eran satisfechas fuera del hogar. Así, en cierto sentido, toda la ciudad constituía una sola habitación conjunta, en la que la residencia individual era quizás la parte menos importante. La antigua Ostia representa la vida comunitaria a gran escala que, por su misma intensidad y naturaleza pública, es totalmente extraña a la concepción occidental moderna de la privacidad» (1971:74). Ostia es un adecuado indicador de la vida normal en una ciudad romana, con *algun* mármol brillante y *muchos* tugurios malolientes. Para lo que sigue, recordemos aquellos apartamentos con tienda en la planta baja de las *insulae*.

Robert Jewett ha sugerido recientemente otra forma de la Cena del Señor: comidas compartidas comunitarias en iglesias en bloques de apartamentos [*tenement churches*]. Pienso que ésta es una propuesta muy persuasiva. Ahora debemos considerar los dos modelos –comidas compartidas *patronales* en iglesias domésticas y comidas compartidas comunitarias en iglesias en bloques de apartamentos– como extremos de una gama que tiene toda clase de combinaciones y permutaciones intermedias. «Es probable que la mayoría de los convertidos al cristianismo primitivo viviesen en las *insulae* de los centros de las ciudades y no en las villas privadas. El 90 por ciento de la población libre y un porcentaje aun

mayor de la población esclava en las ciudades del imperio vivía en bloques de apartamentos llamados *insulae*. Las plantas superiores de los bloques de apartamentos de cuatro y cinco pisos solían contener cubículos de unos 10 metros cuadrados, que representaban el espacio para una familia ... [La] densidad de población era de 300 personas por acre en las zonas residenciales de la ciudad de Roma, casi 2,5 veces más alta que la de Calcuta en el siglo XX y 3 veces más alta que la de Manhattan» (1993:26). La propuesta de Jewett es que las células cristianas se reunían dentro de esas *insulae* con apoyo mutuo en vez de patronazgo. Cada uno llevaba a la comida comunitaria lo que podía y, de esta manera, sin que importara lo que sucediese, todos tenían asegurada al menos una eucaristía –una comida digna, por así decir– a la semana.

Jewett indica un pasaje de la Segunda carta de Pablo a los Tesalonicenses como el primer indicio directo de esta propuesta. Es probable que no sea una carta auténtica de Pablo pero, en ese caso, su situación más tardía hace que los versículos resulten aún más asombrosos:

> «Hermanos, os mandamos en nombre del Señor Jesucristo que os apartéis de todo hermano que *viva en la ociosidad* y no según la tradición que de nosotros recibisteis. Ya sabéis vosotros cómo debéis imitarnos, pues estando entre vosotros no vivimos ociosos, ni comimos de balde el pan de nadie, sino que día y noche con fatiga y cansancio trabajamos para no ser una carga a ninguno de vosotros. No porque no tengamos derecho, sino por daros en nosotros un modelo que imitar. Además, cuando estábamos entre vosotros os mandábamos esto: *Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma*. Porque nos hemos enterado que hay entre vosotros algunos que *viven en la ociosidad*, sin trabajar nada, pero metiéndose en todo. A ésos les mandamos y les exhortamos en el Señor Jesucristo a que trabajen con sosiego para comer su propio pan» (2 Tesalonicenses 3,6-12).

He escrito en cursiva las expresiones que indican «vivir en la ociosidad» en 3,6 y 3,11. Pero ¿qué hay de malo en vivir en la ociosidad si alguien puede permitírselo? La respuesta es evidente en la otra frase que he escrito en cursiva entre las dos anteriores: «*Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma*». Jewett subraya que, en el aspecto formal, la declaración es una sentencia de ley casuística y que, por lo que respecta al contenido, «*la creacion de la regulacion requeria una comunidad que compartia las comidas, para la cual la disposicion, o la falta de voluntad, para trabajar era un factor de importancia suficiente como para exigir una regulacion, y en la que el poder de privar de alimento a los miembros estaba, de hecho, presente* ... Era precisa una clase de comuna [*commune*] o cooperativa cristiana en la que se compartieran las comidas sobre una base regular y para la cual el rechazo del trabajo representase una amenaza significativa» (1993:38, la frase en cursiva está subrayada en el original). Notemos, naturalmente, que el problema es la «falta de voluntad» de trabajar y no la inhabilidad para encontrar trabajo o la incapacidad para realizarlo. Si la comida era proporcionada por medio del patronazgo, sería irrelevante que los comensales trabajaran o no. Pero si la comida era proporcionada

mutuamente, quien no quisiese trabajar (y, por ello, no pudiese contribuir con algo que compartir) era, como dice la *Didajé*, un comerciante de Cristo. Theissen sugiere el término «patriarcalismo del amor» para designar las comidas compartidas *patronales* en contextos domésticos o de villas (1982:37). Jewett propone el término «comunalismo del amor» [*love-communalism*] para designar las comidas compartidas *comunitarias* en contextos de bloques de apartamentos o pisos (1993:33). Pero como el término «amor» tiende a ser trivializado por el exceso de uso, hago hincapié en que esta palabra tenía para Pablo un significado material muy preciso y específico: significaba *compartir* unos con otros. Y la capacidad de compartir era la prueba de que habían sido, según la palabra acuñada por Pablo en 1 Tesalonicenses 4,9, «instruidos por Dios». Dios es un Dios que comparte. Además, cuando Pablo describe a los cristianos con la raíz griega *adelph-*, no debemos traducir sólo por *hermanas y hermanos* sino por *personas que comparten*. Eso es lo que el término *significaba* para él y para ellos.

Comidas compartidas de los colegios [*Societal share-meals*]

Añado este tercer tipo –comidas compartidas de los colegios– para poner un ejemplo de cómo se podían hacer las cosas, aunque de hecho no se hicieron así, en las comidas compartidas esenias o judeo-cristianas. Para ilustrar las comidas compartidas de los colegios expondremos el protocolo de comidas de un antiguo colegio funerario. Aún más horrible que la experiencia de aislamiento y soledad en la vida antigua (¿y en cualquier otra?) era la posibilidad de ser abandonado y no ser sepultado tras la muerte. *Si* una persona tenía una familia y *si* los familiares podían correr con los gastos y *si* le sobrevivían, sin duda que realizarían los ritos y exequias apropiados cuando esa persona muriese. ¿Pero cuánto tiempo durarían ese cuidado y esa memoria? Debido a que la respuesta era, con demasiada frecuencia, «un tiempo insuficiente» surgió, entre la familia próxima y la sociedad distante, el colegio funerario, con divinidad titular, patronazgo de los poderosos y miembros que comían y bebían juntos mientras vivían y garantizaban una sepultura apropiada, un duelo adecuado y un recuerdo continuado a los que morían.

Los estatutos de uno de esos colegios funerarios fueron descubiertos en 1816 en Lanuvium, la actual Lanuvio, fuera de Roma en la región suroccidental del monte Albano. El texto latino se encuentra en Dessau (3,737-739, #7212), con una traducción inglesa en Lewis y Reinhold (2,273-275). Los detalles son precisos y fascinantes.

El grupo fue fundado el 1 de enero del año 133 EC bajo el patronazgo de un magistrado local llamado Lucius Caesennius Rufus. Fue dedicado a la diosa Diana y al deificado Antínoo, el catamita del emperador Adriano, que había muerto ahogado en el Nilo tres años antes. Esto dio al colegio un patronazgo divino, divinizado y humano. El 28 de mayo del año 136 EC el magistrado-patrono donó al grupo quince mil sestercios, que debían producir un interés de cuatrocientos sestercios pagables dos veces al año, una el 13 de agosto, natalicio de

Diana y otra el 27 de noviembre, natalicio de Antínoo. (Para esto y lo que sigue hay que tener presente que un denario = cuatro sestercios = dieciséis ases y que setenta sestercios eran suficientes para la subsistencia de un hombre adulto durante un mes.) Al mismo tiempo los estatutos del grupo quedaron grabados para siempre en el pórtico interior del templo local dedicado a Antínoo.

Tales grupos eran autorizados oficialmente por el senado romano, y ese decreto fue consignado al comienzo de aquella inscripción en el templo:

> «Les está permitido congregarse, reunirse y mantener un colegio; quienes deseen hacer aportaciones mensuales para funerales pueden reunirse en ese colegio, pero no se pueden reunir en nombre de ese colegio más que una vez al mes para hacer aportaciones a fin de proveer a la sepultura de los muertos».

El Colegio funerario de Lanuvium se reunía una vez al mes para una sesión de negocios y los miembros estaban obligados a presentar «cualquier queja» en esos encuentros a fin de que «podamos banquetear en paz y alegría en los días de fiesta». Estos días eran seis en total: los natalicios de Diana, de Antínoo, de Lucius Caesennius Rufus y del hermano, la madre y el padre de Rufus. Se establecieron multas de cuatro sestercios por «armar jaleo», de doce sestercios «por decir necedades a un compañero o hacer ruido» y de veinte sestercios por «dirigirse con un lenguaje injurioso o insolente a un *quinquennalis* [quinquenal] en un banquete» (El *quinquennalis* era el presidente del colegio, nombrado por un periodo de cinco años.)

Los estatutos empiezan con «Fue aprobado por votación unánime» y continúan con otras doce normas introducidas con la expresión «También se aprobó ...». Están divididas casi por igual entre prescripciones para entierros y prescripciones para comidas. Éste es el grupo inicial:

> «Fue aprobado por votación unánime que quienquiera que desee entrar en este colegio deberá pagar una cuota de ingreso de cien sestercios y un ánfora de buen vino, y pagará mensualidades de 5 ases. También se aprobó que si alguien no paga las mensualidades por seis meses consecutivos y le sobreviene la suerte común de todos los hombres, su derecho a ser enterrado no será tenido en cuenta, aunque hubiera hecho provisiones para ello [saldar la deuda] en su testamento. También se aprobó que, si fallece un socio de nuestro colegio que ha pagado su cuota, la tesorería le debe 300 sestercios, de los cuales se deducirá la tasa funeraria de 50 sestercios, que se distribuirá en la pira funeraria [entre los presentes]; además, las exequias se realizarán a pie».

Sólo los que habían contraído deudas con el colegio y los suicidas quedaban excluidos de ese servicio fúnebre garantizado. Uno de los aspectos más interesantes de este colegio es que incluía esclavos, libertos y hombres libres. He aquí las dos normas específicas para los esclavos y los libertos.

«También se aprobó que si un miembro esclavo de este colegio muere, y su amo o ama se niega irrazonablemente a entregar su cuerpo para la sepultura, si él no ha dejado instrucciones escritas, se celebrará una ceremonia fúnebre simulada ...

También se aprobó que todo esclavo miembro de esta sociedad, si llega a ser liberto, está obligado a donar un ánfora de buen vino».

Hasta aquí los ritos fúnebres. ¿Y las comidas de los días festivos? Los miembros tienen que hacer turnos a fin de proporcionar una comida para la sociedad:

«Los *magistri cenae*, en el orden de la lista de miembros, nombrados de cuatro en cuatro para cada turno, tendrán que proporcionar un ánfora de buen vino cada uno y, para cada uno de los miembros del colegio, un pan de 2 ases, cuatro sardinas, un local y agua caliente con servicio ...

También se aprobó que si algún *magister cenae*, en el año en que le toque el turno de proporcionar la cena en la lista de miembros, no cumple y proporciona una cena, pagará treinta sestercios a la tesorería; se reclamará al miembro que le sigue en la lista que dé la cena y aquél tendrá que corresponder cuando sea el turno de este último».

El privilegio dentro del colegio procedía del servicio y no del estatus. El *quinquennalis* no tenía que ser el *magister cenae* y recibía una porción doble durante el periodo de los cinco años. «El secretario y el mensajero» en ejercicio estaban igualmente exentos y recibían una porción y media, igual que los ex *quinquennales*. No obstante, esto era castigo tanto como honor. El privilegio presumía que esas autoridades habían «ejercido el cargo ... honestamente» y se les daba en la expectativa de que otros «también esperarían la misma cosa con el fiel cumplimiento de sus deberes». El *quinquennalis* en ejercicio, por otro lado, «en los días festivos del periodo de su ejercicio ... presidir el culto con incienso y vino ... vestido de blanco y ... en los natalicios de Diana y Antínoo tenía que proporcionar óleo para el colegio en el baño público antes de que celebraran el banquete».

La cena del Colegio funerario de Lanuvium no era una comida *patronal* –como si, por ejemplo, Lucius Caesennius Rufus hubiese invitado a los miembros para disfrutar de un banquete gratis en la villa o en el templo–. Tampoco era una comida *comunitaria* en la que todos compartían por igual lo que tenían. Era una comida *de un colegio* en la que las cuotas pagadas garantizaban ciertos derechos y deberes de los «colegiados» y su ecuanimidad estaba protegida por la decencia y la humanidad grabadas en piedra. En el mismo grupo, y sin ninguna agitación particular, estaban incluidos esclavos, libertos y libres. Ahora bien, la cuestión que se plantea es ésta: las comidas comunitarias ¿criticaban implícita o explícitamente a la sociedad de una manera en que no lo hacían las comidas patronales o de los colegios? ¿Era precisamente la *participación comunitaria* de las comidas esenias o cristianas lo que sacralizaba la comida y la bebida ordinarias, lo que transformaba una comida corriente en presencia del Dios judío?

La comida compartida comunitaria

> «Hay pruebas suficientes de que Jesús celebró comidas comunes con sus discípulos y amigos ... Las comidas comunes de Jesús dieron origen a dos tradiciones de comidas cultuales diferentes que se desarrollaron independientemente una de la otra: (1) la tradición de la *Didaje*, en la que las oraciones eucarísticas expresan la conciencia escatológica de la comunidad; (2) la tradición preservada en 1 Corintios 10 y 11 y en Marcos 14, en la que la significación religiosa de la comida se expresa en las palabras de la institución. La orientación escatológica es evidente en las dos tradiciones. Hay que suponer que este componente escatológico deriva directamente del mismo Jesús».
>
> Helmut Koster, «The Historical Jesus and the Cult of the *Kyrios Christos*», p 15

Estoy debatiendo una vez más con Helmut Koster. Recordemos, en primer lugar, el epígrafe de este capítulo, que expresó su principio: «Por lo que respecta a las Iglesias de Judea y Jerusalén, las tradiciones preservadas en el corpus paulino son probablemente un mejor testimonio de su praxis que cualesquiera dichos y relatos preservados en la tradición sinóptica» (1994a:550). Ésta es la razón por la que, al analizar la tradición *recibida* por Pablo, aún estoy principalmente interesado en la comunidad de Jerusalén y no en las comunidades paulinas. Conectemos, en segundo lugar, aquel epígrafe con el que acabamos de leer, que establece que hay dos tradiciones de comida distintas, una en *Didaje* 9-10 y otra en 1 Corintios 10-11. Llegados a este punto, si unimos los dos epígrafes, es fácil concluir que Pablo recibió de Jerusalén su tradición de la comida en 1 Corintios 10-11. Pero después encontramos esta afirmación: «Es muy posible que la celebración jerosolimitana de la comida común tuviera más el carácter de un banquete mesiánico y estuviera principalmente orientada hacia la expectativa de la venida de Jesús como Mesías. Las oraciones y la liturgia de las comidas de una Iglesia judeo-cristiana, que están preservadas en *Didaje* 9-10, podrían reflejar la práctica de la Iglesia jerosolimitana ... El banquete mesiánico de Jerusalén (y de la *Didaje*) quizás no incluyó las palabras de la institución, tal como las conocemos a través de Pablo y de los evangelios sinópticos» (1994a:550-551). Esto conecta *Didaje* 10-11 con la tradición jerosolimitana y 1 Corintios 10-11 con una tradición antioquena, proporcionando así una «prueba de la estrecha relación de la celebración eucarística de Jerusalén y Antioquía» (1994a:551). Mas, de acuerdo con los principios de Koster, ¿no sería más probable que *Didaje* 10-11 sea la comida eucarística de la tradición de los dichos rural y 1 Corintios 10-11 sea la comida eucarística de la tradición de la pasión-resurrección urbana? En realidad, eso es lo que él mismo ha sugerido en un ensayo más reciente: «La comunidad de Q no contemplo directamente la significación de la muerte de Jesús y ciertamente no la entendio como expiación por los pecados. Sin embargo, es innegable que en Q se pone el acento en el pan y en el acto de alimentar a todos los que tienen hambre ... Las oraciones eucarísticas de la *Didaje*, que tampoco implican

una interpretación de la muerte de Jesús, bien podrían ser asignadas a los herederos de la comunidad de Q» (1996:349). Ésta, en cualquier caso, es la posición que quiero seguir. La Tradición de la comida común aparece en dos desarrollos distintos como *Didajé* 9-10 (de la tradición del *Evangelio Q*) y como 1 Corintios 10-11 (de la tradición jerosolimitana).

Estas dos tradiciones eucarísticas independientes son tan antiguas como el periodo más primitivo al que nos permiten remontarnos los testimonios. La diferencia central entre ellas es ésta: una tradición, la de Pablo y Marcos, incluye una comida ritual institucionalizada por el mismo Jesús y vinculada a su ejecución. El pan y el vino aparecen separados entre sí para significar la separación del cuerpo y la sangre de Jesús por la ejecución. La otra tradición, la de *Didajé* 9-10, no tiene ninguno de esos vínculos, y sus oraciones son sumamente parecidas a oraciones judías comunes. Además, las dos tradiciones muestran etapas de desarrollo incluso dentro de sí mismas. Pablo y Marcos coinciden en que fue una Ultima Cena, pero Pablo, a diferencia de Marcos, ordena la repetición «en memoria mía», y Marcos, a diferencia de Pablo, la describe explícitamente como comida pascual. El texto más primitivo de *Didajé* 10,3 habla sólo de «comida y bebida» juntas, pero el texto más tardío de *Didajé* 9,2-3 separa, en esta secuencia, «la copa» y «el pan». Willi Marxsen (1970; 1992) y John Riggs (1984; 1995) han estudiado las etapas secuenciales completas de estas tradiciones. Admito la validez básica de su investigación, pero no es lo que me preocupa en este momento.

Tampoco me preocupa actualmente comparar esas dos tradiciones y valorar una más que la otra como si, de alguna manera, la *Didajé* fuera preferible a Pablo o viceversa. Las considero, histórica y teológicamente, ritualizaciones igualmente válidas de la tradición de la comida del Jesús histórico. En efecto, parece un paso inevitable de la *Didajé* a la tradición paulina. Si alguien insiste *activamente* en que la comensalidad abierta es el reino de Dios, en que la comida y la bebida, las bases materiales de la vida humana, deben estar igualmente disponibles para todos por mandato divino, debe estar dispuesto a alguna forma de eliminación social. Como la comensalidad abierta y la ejecución oficial son concomitantes, la Cena del Señor se refiere a la justicia de Dios y también al precio que hay que pagar por el intento de realizar esa justicia aquí abajo. Se supone que todo esto es válido, pero lo que ahora me preocupa es la Tradición de la comida común en sí. Su consideración atenta indicará que esos dos desarrollos en *Didajé* 9-10 y 1 Corintios 10-11 están realmente muy próximos entre sí.

Analizo ahora cinco elementos de la Tradición de la comida común: comida real, comida compartida, el Jesús bíblico, unidad simbólica y sanción apocalíptica. Estos elementos son comunes a *Didajé* 9-10 y 1 Corintios 10-11; de hecho, preceden a estas dos versiones, lo cual indica la más primitiva ritualización de la Tradición de la comida del propio Jesús histórico después de su muerte. Estoy especialmente interesado en la Tradición de la comida común como tradición que incluye una *comida compartida comunitaria*. Pero este enfoque suscita algunas cuestiones. Primero, la eucaristía ¿era originalmente una cena completa o una comida simulada y, si era completa, cuándo pasó a ser simulada y qué se perdió

en ese cambio? ¿Hay alguna diferencia entre una comida real ritualizada como símbolo de realidades divinas y una comida irreal, de bocado y sorbo, símbolo de una comida real simbólica de realidades divinas? Segundo, ya sea completa o simulada, ¿era un símbolo de participacion comunitaria como mandato divino? ¿Es eso lo que hace que la comida sea santa y sagrada? ¿Es eso lo que hace de ella una eucaristía –el hecho de que estamos agradecidos a un Dios cuya justicia exige una tierra compartida–? ¿Es eso lo que hace de ella la Cena del Señor y no sólo *nuestra* cena?

Teniendo presentes estas preguntas, abordo a continuación los cinco elementos.

Comida real

El primer elemento en la Tradición de la comida común experimenta un cambio parecido en *Didaje* y 1 Corintios, y ese cambio es importante porque indica lo que había allí anteriormente. El cambio se ve con la mayor claridad en la diferencia, primero, entre la tradición paulina y la práctica corintia en esa comunidad y, segundo, entre *Didaje* 10 y *Didaje* 9 en ese documento.

Corinto

El primer ejemplo de este cambio nos hace volver a la comunidad corintia de Pablo y a la crítica que, como vimos antes, él hace de su práctica eucarística. Recordemos que la practica corintia, en especial según la interpretación de Theissen, creó la secuencia de comida y ritual, lo cual permitió a los cristianos corintios separar la comida compartida de la comida ritual. Es probable que ellos argumentasen que eran fieles en el ritual más tardio a la simbolización de pan/cuerpo y vino/sangre que Pablo les había enseñado y que, en todo caso, la comida anterior no formaba parte de la Cena del Señor Por tanto, en calidad de no trabajadores (*ricos*) podian llegar los primeros y realizar una comida completa antes de que los trabajadores (*pobres*) llegaran tarde y sólo encontraran pan y vino simbólicos. La práctica corintia era, ya a principios de los años 50, la primera señal clara de separación entre comida completa y acción ritual. Ésta es la respuesta de Pablo. Observemos la secuencia de las palabras escritas en cursiva:

> «Porque yo recibí del Señor lo que os transmiti: que el Señor Jesús, la noche en que fue traicionado [*literalmente*: entregado], tomó *pan* y, después de dar gracias, lo partió y dijo: "Este es mi *cuerpo* que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía". Asimismo tomó la copa, *despues de cenar*, diciendo: "Esta *copa* es la nueva alianza en mi *sangre*. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía"» (1 Corintios 11,23-25).

¿Cuál es exactamente la lógica de la respuesta de Pablo en esa cita de la tradición *ya dada* a ellos pero repetida ahora para el problema que nos ocupa? Observemos como la ritualización del pan y la paralela ritualizacion del vino tienen lugar antes y después de la comida. Pablo insiste en que la secuencia no es,

como en la práctica corintia, comida + ritual del pan/cuerpo y la copa/sangre sino, como en la tradición pre-paulina, ritual del pan/cuerpo + comida + ritual de la copa/sangre. En otras palabras, no hay ninguna manera de separar la comida del ritual. La Cena del Señor es plenamente comida y también plenamente ritual. Y, dice Pablo, Jesús en persona instituyó este proceso y ordenó que fuese hecho de esta manera «en memoria de él». Hay que entender que, aun cuando yo no acepte la historicidad de esa Última Cena, acepto por completo la comprensión paulina de la ritualización inicial de la tradición de la comida y su acusación de que los *ricos* corintios traicionaban su intención. Pablo tenía toda la razón para reiterar que simbolismo y realidad debían ir juntos, que la eucaristía debía incluir una comida compartida *completa* pero comunitaria y que todo lo demás no era la Cena del Señor sino un negocio como otro cualquiera. Cabe discernir una transición muy parecida dentro de la comida compartida eucarística, de comida completa simbólica a comida simulada simbólica, en la *Didajé*, aunque no resulte evidente de una manera tan escabrosa como en Corinto.

Didajé

Aquí la cuestión es una delicada comparación entre la eucaristía más primitiva descrita en *Didajé* 10 y la más tardía descrita en *Didajé* 9. Ahora bien, veamos primero un caso preliminar que sirve de introducción. Ya nos hicimos una idea de la eucaristía de la *Didajé* como comida compartida comunitaria en los análisis anteriores sobre los profetas y los indigentes. Recordemos este ejemplo (Milavec 1989:99, la cursiva es mía):

> «Si [el que viene] quiere establecerse entre vosotros, y tiene un oficio, que él [o ella] *trabaje y coma*. Si no tuviera oficio, atendedle según vuestra conciencia, de manera que un cristiano no viva ocioso entre vosotros» (*Didajé* 12,3-4).

El contexto, en *Didajé* 12,1-5, es la distinción entre un *christ-ianos* y un *christ-emporos*, entre un crist-iano y un comerciante-de-Cristo. Pero la lógica que, a mi juicio, subyace en estos versículos es exactamente la misma lógica que Jewett encontró en 2 Tesalonicenses 3,10b. El primer texto afirma: Si trabajas, comes. El segundo dice: Si no trabajas, no comes. *Las dos estipulaciones tienen que suponer una comida compartida comunitaria o, de lo contrario, no tienen sentido.* Notemos, naturalmente, que el problema en los dos textos atañe a alguien que «no quiere» trabajar, con el mismo verbo griego en 2 Tesalonicenses 3,10 y *Didajé* 12,5. Esta lógica de trabajar-compartir-comer centra la atención en algunas diferencias entre las oraciones eucarísticas en *Didajé* 9 y 10.

Tales diferencias quedan subrayadas por la estructura cuádruple semejante y por estribillos divisorios semejantes en el texto más primitivo de *Didajé* 10 y en el más tardío de *Didajé* 9. En lo que sigue, observemos las semejanzas y diferencias dentro de estructuras y estribillos comunes, porque éstos hacen que las estructuras resulten más palpables. Para facilitar la comparación escribo en cursiva las palabras y estribillos comunes. Comparemos, primero, las dos introducciones (Milavec 1989:97):

***Didajé* 10,1 (versión más primitiva)**	***Didajé* 9,1 (versión más tardía)**
«Después de haberos saciado [por el banquete eucarístico], *eucharistize de esta manera. .».*	«En cuanto a la eucaristía, *eucharistize de esta manera. .».*

La palabra «saciado» en 10,1 es el verbo cotidiano corriente para designar una verdadera comida. Está claro que la secuencia es comida + ritual, pero la comida es una comida real en la que era posible saciarse. Esta expresión decisiva falta en 9,1. ¿Podemos dar por supuesta una comida completa antes de esas oraciones rituales y, si es así, a qué se debe ese cambio?

Después, comparemos las acciones de gracias, vinculadas y duplicadas, que interpreto a la luz de esas frases iniciales divergentes, porque, como ya se sabe, «dar gracias» es «eucharistize» en griego (Milavec 1989:97):

***Didajé* 10,2-4 (versión más primitiva)**	***Didajé* 9,2-3 (versión más tardía)**
(1) «*Te damos gracias, Padre* santo, por tu por tu nombre *santo* que has hecho habitar en nuestros corazones. Y por la fe, el conocimiento y la inmortalidad *que nos has revelado por medio de Jesus, tu siervo. A ti la gloria por los siglos.* [¡Amén!]	(1) «En primer lugar, sobre el cáliz: *Te damos gracias, Padre* nuestro, por la *santa* vid de David, tu siervo, *que nos has revelado por medio de Jesus, tu siervo. A ti la gloria por los siglos.* [¡Amén!]
(2) Tú, Señor omnipotente, has creado el universo a causa de tu nombre, has dado a los hombres alimento y bebida para su disfrute, a fin de que te den gracias y, además, a nosotros nos has concedido la gracia de un alimento y bebida espirituales y de vida eterna *por medio de Jesus, tu siervo.* Por todas [estas] cosas, te damos gracias, porque eres poderoso [en favor nuestro]. *A ti la gloria por los siglos [¡Amen!]».*	(2) Luego, sobre el fragmento [de pan]: Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos has revelado *por medio de Jesús, tu siervo. A ti la gloria por los siglos* [¡Amén!]».

Didaje 10,2-4 trata sobre el «alimento y bebida» materiales dados por Dios «a los hombres para su disfrute». Pero es también un símbolo de la comida y bebida espiritual que da fe, conocimiento e inmortalidad a los cristianos. La base

para ese simbolismo es todavía una comida compartida completa y, por supuesto, se realiza «por medio de Jesús», que es identificado como el «siervo» (*pais*) de Dios. No obstante, *Didaje* 9,2-3 menciona y separa, en esta secuencia, el cáliz que debe ser pasado y compartido, el pan que debe ser partido y compartido. Quizás esté incluida todavía una comida completa; si es así, es mucho menos explícita. Mi sospecha es que, del mismo modo que las oraciones eucarísticas se abrevian al pasar de *Didaje* 10 a *Didaje* 9, así sucede también con el menú eucarístico.

He examinado sólo las dos primeras partes de esas dos estructuras cuádruples en *Didaje* 9-10 para expresar una sola idea: la Tradición de la comida común incluía originalmente una comida completa ritualizada precisamente como tal. Las ritualizaciones específicas pan/vino o cuerpo/sangre no tenían el propósito de suprimir esa realidad y no deberían haberlo hecho. Eso no sucedió para Pablo, pero sucedió para los *ricos* corintios, y parece que también sucedió en el paso de *Didaje* 10 a *Didaje* 9. La cuestión en todo esto no es si las ritualizaciones se hicieron antes, durante o después de la comida, sino si la misma comida es parte intrínseca del simbolismo eucarístico. El pan y el vino deben resumir la eucaristía, no sustituirla, de lo contrario, ya no es la Cena del Señor.

Comida compartida

El segundo elemento en la Tradición de la comida común es igualmente importante. Es una comida real y también una comida compartida. El acento no está puesto sólo en el pan, sino en *partir* el pan, que es un símbolo del compartir cuando se pasa a otros. El pan no está, por así decir, sólo sobre la mesa. Está partido y se pasa a otros. Hay también un énfasis no sólo en el vino, sino más bien en la *copa*. Lo considero también como símbolo del compartir, porque la copa se puede pasar a otros. El vino no está sólo allí. Debe ser tomado de una copa común.

En *Didaje* 9,2-3, que acabamos de citar, lo que en realidad se menciona es un ritual: «En primer lugar, sobre la *copa*» y «Luego, sobre el *fragmento* [de pan]». Estrictamente hablando, el vino y el pan ni siquiera son mencionados. Lo que se nota es [pasar-]la-copa y partir[-el-pan]. Hay una situación parecida en Pablo, pero en él, naturalmente, hay una conjunción de comida y muerte. En el primer texto, el orden es copa y pan, como en *Didaje* 9,2-3, pero en el segundo, como ya hemos visto, es pan y copa:

> «La *copa* de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que *partimos*, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Corintios 10,16).

> «El Señor Jesús . tomó pan y, después de dar gracias, lo *partió* y dijo: "Éste es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía". Asimismo tomó la *copa* después de cenar, diciendo: "Esta *copa* es la

nueva alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía"» (1 Corintios 11,23-25).

No presumo, naturalmente, que en la comida compartida todo funcionaba de esta manera. Es simplemente un caso en el que la copa pasada y el pan partido ritualizaban toda la comida como comida compartida comunitaria. Pero simbolizaban una realidad cuyas manifestaciones materiales estaban en la mesa delante de ellos.

El Jesús bíblico

El tercer elemento en la Tradición de la comida común es designado deliberadamente con un título un tanto extraño: «El Jesús bíblico». Los textos de 1 Corintios 11 y *Didajé* 9-10 vinculan la comida con el propio Jesús, pero es un Jesús incrustado en el mismo trasfondo bíblico específico. Ambos pasajes se refieren a Jesús en conexión con Isaías 53.

Hay dos palabras clave implicadas en esta conexión. La primera se encuentra en el comienzo de la tradición recibida y transmitida en 1 Corintios 11,23. Se refiere al «Señor Jesús la noche en que *paradideto*». Este verbo griego, *paradideto*, no debe –repitámoslo con insistencia: *no* debe– ser traducido por «traicionado». Significa, literalmente, «entregado» y, como está en la voz pasiva y no se menciona ningún sujeto agente, significa «entregado por Dios». La segunda palabra clave está en *Didajé* 9-10. Tanto en la oración eucarística más primitiva de la *Didajé* como en la más tardía, Dios es llamado «el Padre» y Jesús es el «*pais*» del Padre en *Didajé* 9,2 y 10,2.3. Se repite el estribillo: «por medio de Jesús, tu *pais*». Este sustantivo griego significa *siervo* y *niño*, y el contexto determina por lo general cuál de los dos significados se enfatiza. Lo importante es que *paradideto* y *pais* hacen referencia al llamado Siervo sufriente de Isaías 53. Pero antes de proseguir la exposición es necesario ofrecer algunos datos preliminares.

El libro de Isaías contiene tres colecciones proféticas originalmente independientes. La primera parte, en los capítulos 1-39, procede del Isaías de Jerusalén (740-700 AEC). La segunda parte, en los capítulos 40-55, se llama Segundo Isaías. Procede de un profeta anónimo de finales del destierro babilónico (550-540 AEC). La última parte, en los capítulos 56-66, llamada Tercer Isaías, es obra de otro profeta anónimo de principios de la restauración persa (540-500 AEC). La parte que ahora me interesa es la del Segundo Isaías.

Cuando el imperio babilónico destruyó Jerusalén y su templo en el año 587 AEC, los aristócratas judíos fueron deportados hasta los alrededores de Babilonia y, a juzgar por los relatos de Daniel 1-6, algunos de ellos llegaron a ser burócratas babilonios, aunque seguían siendo judíos leales. El Segundo Isaías se sitúa en aquellos últimos y peligrosos años de los estertores de muerte del imperio babilónico. Afirma que los deportados judíos no debían apoyar a los babilonios, sino conspirar con los persas contra ellos. Cuatro poemas, llamados cantos del Siervo sufriente, aparecen en Isaías 42,1-6; 49,1-6; 50,4-9 y 52,23-53,12. El Siervo es

Israel *y* el profeta, en la medida en que *ambos* son perseguidos por el poder babilónico, traicionados por los colaboracionistas judíos y después liberados por la intervención persa. He aquí cómo resume la situación Norman Gottwald: «Un fuerte olor a conflicto político rodea la aclamación de Ciro [Isaías 44,28; 45,1.13] y el tratamiento hostil del siervo. Debido a la forma de acción de gracias individual del capítulo 53, hay buenas razones para formular la hipótesis de que la prisión, la persecución y la liberación reales de un contemporáneo histórico, muy probablemente el mismo profeta, fueron empleadas como un microcosmos del macrocosmos del destino de Israel, en la medida de que el sufrimiento del pueblo excedió su merecido castigo. Y el hecho de que parte de este sufrimiento fuera infligido a los judíos por otros judíos no es en modo alguno sorprendente en el contexto ... Que algunos judíos se beneficiaran del apoyo dado a la hegemonía babilónica, mientras que otros judíos participaban en un movimiento clandestino pro-persa que preparaba la toma de Babilonia por Ciro, es un ejemplo más de los conflictos de intereses estructuralmente implantados en los que los profetas y otros líderes habían estado implicados desde los mismos orígenes de la profecía» (1985:500). Todo esto es muy probable, excepto en un punto. El Siervo-como-autor quizás no escapó de la muerte, excepto en la medida en que sus esperanzas fueron realizadas en el Siervo-como-Israel. Pero, en cualquier caso, mucho más tarde los cristianos –conocieran o no ese trasfondo histórico–, pudieron ver fácilmente estrechos paralelos entre el destino del Siervo y el de Jesús.

El primero de estos paralelos es el uso de la palabra *pais* («siervo») en la traducción griega que los Setenta hacen de los tres textos hebreos siguientes, en los que quien habla es Dios:

> «He aquí mi *siervo*, a quien yo sostengo, mi elegido, en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él: traerá la justicia a las naciones .... Poco es que seas mi *siervo*, en orden a levantar las tribus de Jacob, y de hacer volver a los supervivientes de Israel. Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra ... He aquí que prosperará mi *siervo*, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera» (Isaías 42,1; 49,6; 52,13).

Alusiones semejantes al Siervo sufriente subyacen tras Jesús como siervo (*pais*) de Dios en Hechos 3,13.16 y 4,27.30, donde el contexto es su muerte y resurrección.

El segundo paralelo es el uso del verbo *paradideto* («entregado») en la traducción griega que los Setenta hacen de los dos textos hebreos siguientes, en los que quien actúa es Dios:

> «Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y el Señor *lo entregó* por nuestros pecados ... Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso *fue entregado* a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos y fue *entregado* por sus iniquidades» (Isaías 53,6.12).

Alusiones semejantes al Siervo sufriente hacen de «entregar» el verbo escogido para las profecías de Marcos sobre la pasión de Jesús en 9,31 y 10,33, para la acción de Judas en 3,19 y 14,10.44, para la acción de los sumos sacerdotes en 15,1.10 y para la acción de Pilato en 15,15. Ser «entregado» fue una expresión usada no sólo para Jesús, sino también para Juan antes que él en 1,14 y para los cristianos después de él en 13,9.11.12.

El tercer elemento en la Tradición de la comida común fue esa vinculación con el Siervo sufriente del Segundo Isaías a través de «siervo/niño» en la *Didajé* y a través de «entregado» (por Dios) en la tradición pre-paulina. Mas este elemento común significa que la muerte de Jesús, aunque explícitamente presente en 1 Corintios 10-11, está implícitamente presente ya en *Didajé* 9-10.

Unidad simbólica

Köster observa el cuarto elemento en la Tradición de la comida común: «Pablo comparte con las oraciones de la comida de la *Didajé* ... la idea de que el pan simboliza la unidad de la Iglesia» (1994a:551), «el pan [es] símbolo de la reunión de la comunidad única» (1996:349). Ese simbolismo aparece en el texto más tardío de *Didajé* 9 y no en el más primitivo de *Didajé* 10, como se puede ver en esta tercera sección de esas dos oraciones eucarísticas (Milavec 1989:98):

***Didajé* 10,5 (versión más primitiva)**	***Didajé* 9,4 (versión más tardía)**
«Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, [acuérdate] para librarla de todo mal y perfeccionarla en tu amor [y al final] *reúne* a esta [Iglesia] santificada *de* los cuatro vientos, *en tu reino* que has preparado para ella. *Porque tuyo es el poder y la gloria* *por los siglos.* [¡Amén!]».	«Así como este fragmento estaba disperso [como grano] por los montes y reunido se ha hecho uno, así también *reúne* [en el último día] a tu Iglesia *de* los confines de la tierra *en tu reino.* *Porque tuyo es el poder y la gloria* *por los siglos.* [¡Amén!]».

Ambos textos se refieren a una reunión apocalíptica de la Iglesia ahora dispersa por el mundo, pero sólo *Didajé* 9,4 usa el pan como símbolo. Como los granos de trigo se reúnen en un solo pan, la única Iglesia se reunirá apocalípticamente.

Con todo, lo interesante es que Pablo hace hincapié en el pan no sólo como símbolo de unidad futura sino también de unidad presente:

«Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan» (1 Corintios 10,17).

Muchos racimos se convierten en una copa de vino. Muchos granos de trigo se convierten en un solo pan. El simbolismo de muchos que se convierten en uno está en los ingredientes de la misma comida. Pero sirven para subrayar la unificación de la comida compartida. Si no se comparte en la tierra, ¿por qué se debe compartir en el cielo?

Castigo apocalíptico

Köster observó también el quinto y último elemento de la Tradición de la comida común. En un artículo anterior escribió sobre el acuerdo entre las tradiciones eucarísticas de la comunidad jerosolimitana reflejadas en *Didajé* 9-10 y las de la comunidad antioquena reflejadas en Pablo. «Tal vez las oraciones y la liturgia de la comida ... preservadas en *Didajé* 9-10 reflejen la práctica de la Iglesia jerosolimitana. No obstante, la orientación escatológica es igualmente fuerte en la tradición de la Cena del Señor que Pablo heredó de la Iglesia de Antioquía» (1994a:551). Pero en un artículo más reciente afirma –de una manera más correcta, a mi juicio– que las tradiciones del *Evangelio Q* y la *Didajé*, por un lado, y «las palabras paulinas de la institución», por otro, «comparten la perspectiva del futuro» (1996:349). En realidad, es una perspectiva específicamente apocalíptica, no generalmente escatológica, pero la idea fundamental es bastante correcta.

Ya hemos visto las tres primeras partes de la estructura cuádruple paralela aún evidente en *Didajé* 9 y 10. He aquí la última parte (Milavec 1989:98):

***Didajé* 10,6 (versión más primitiva)**	***Didajé* 9,5 (versión más tardía)**
(a) «¡Venga el don [del reino] y pase este mundo!	
(b) ¡Hosanna al Dios de David!	
(c) ¡Si alguno[a] es santo[a], venga!	(c) «Nadie coma ni beba de vuestra eucaristía a no ser los bautizados en el nombre del Señor,
(d) ¡Si alguno[a] no lo es, que se convierta!	(d) Pues acerca de esto también dijo el Señor: "No deis lo santo a los perros"».
(e) *Maranatha* [= ¡Ven, Señor!]. Amén».	

Hay tres sentencias presentes en *Didajé* 10,6 (abe), pero ausentes de *Didajé* 9,5. Hay también notables diferencias entre el texto griego en el Codex Hierosolymitanus 54 y la versión copta en el Manuscrito oriental 9271 de la British Library (Jones y Mirecki 53).

La primera sentencia dice: «¡Venga el don y pase este mundo!» en el texto griego, pero: «¡Venga el Señor y pase este cosmos!» en la versión copta (Jones y Mirecki 53). El primero podría fácilmente ser un «error de copista», de un escriba que leyó *charis* (don) en vez de *kyrios* (Señor), de modo que, como sugiere Riggs, «hay que preferir» la versión copta (1984:90).

La segunda sentencia dice: «¡Hosanna al Dios de David!», en el texto griego, pero: «¡Hosanna a la casa de David!» en la versión copta. Riggs prefiere «Dios» en vez de «casa» como lectura más original (1984:90). No obstante, si leemos «Dios de David», ese «Señor» antes y después de él se refiere también a Dios. Si leemos «casa de David», esos títulos se refieren de manera más precisa a Jesús. En otras palabras, un cambio de una comprensión apocalíptica teocéntrica a otra cristocéntrica parece la mejor explicación de esa transición y «Dios de David» sería, por tanto, la lectura original más probable.

La última sentencia es «*Maranatha*. Amén» en el texto griego, pero: «¡El Señor vino! Amén» en la versión copta. Podemos leer esa expresión aramea como «*Marana tha*», que significa «¡Señor nuestro, ven!», o como «*Maran atha*», que significa «Nuestro Señor *ha* venido». Riggs sugiere que las dos traducciones captan aspectos diferentes del arameo: «Jesús está presente en la comunidad (presente real – Sacramento) entre los momentos de su vida (perfecto histórico – Encarnación) y su inminente retorno-Parusía» (1984:97 nota 46).

Sin embargo, lo que resulta fascinante es que la misma expresión aramea se encuentra también en la conclusión de la Primera carta de Pablo a los Corintios. Además, también aquí la súplica está acompañada por una cláusula de exclusión:

> «El que no ame al Señor, sea maldito. *Marana tha* [¡Señor nuestro, ven!]» (1 Corintios 16,22).

En los dos usos la oración aramea pone fin a la unidad. Por último, aunque *Didajé* 9,5 no presenta ese comentario apocalíptico final, tiene el equilibrio de inclusión y exclusión común a 1 Corintios 16,22 y *Didajé* 10,6. ¿Por qué esa cláusula condenatoria está en tres lugares y por qué está inmediatamente asociada con *maranatha* en dos lugares?

La conjunción entre comida eucarística y consumación apocalíptica estaba ya explícitamente presente en Pablo:

> «Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Corintios 11,26).

También estaba explícitamente presente en *Didajé* 9,4 y 10,5, que oran por la reunión apocalíptica de la Iglesia única ahora dispersa por el mundo. Entonces, ¿por qué esta especial conjunción de oración apocalíptica e inclusión/exclusión de la comida? Recordemos que la conjunción tiene que proceder de la Tradición

de la comida común y no únicamente de Pablo o de la *Didajé*. En otras palabras, tiene que proceder de la comunidad jerosolimitana primitiva. ¿Por qué?

Sugiero que nos encontramos de nuevo con los «comerciantes de Cristo» de *Didajé* 12,3-5, con los que no trabajan y, por tanto, no deben comer de la comida compartida eucarística común. Como ya vimos, es el mismo problema que subyace tras 2 Tesalonicenses 3,6-12. Esa cláusula de inclusión/exclusión se aplica de manera específica a los que abusan de la comida compartida sagrada. Es alimento santo porque los participantes se comprometen a compartir juntos como el Padre les enseñó a través de su siervo Jesús. La consumación apocalíptica cumple la función de castigo contra los que abusan de la comida compartida santa desde abajo (con los ociosos o parásitos de la *Didajé*) o desde arriba (con los patronos corintios).

Como afirma el sociólogo Rodney Stark: «Los problemas de los parásitos son el talón de Aquiles de las actividades colectivas ... Esta dinámica perversa amenaza a todos los grupos comprometidos en la producción de bienes colectivos y tiene que ver con los beneficios sociales y psíquicos como el entusiasmo y la solidaridad no menos que con los recursos materiales» (174, 176). A quienes la *Didajé* llama «comerciantes de Cristo», Stark los denomina «parásitos». Pero Pablo descubrió en Corinto que, aun cuando los *pobres* pueden comerciar con Cristo por comida y bebida, los *ricos* también pueden hacerlo por poder y prestigio. A juicio de Pablo, esta última posibilidad es más grave.

La Tradición de la comida común se puede centrar en la Última Cena en el pasado, en la comida comunitaria en el presente o en el banquete comunitario en el futuro –o, de manera bastante válida, en las tres realidades al mismo tiempo–. Pero nunca puede prescindir de esto: *es en la comida y la bebida ofrecidas igualmente a todos donde se encuentra la presencia de Dios y de Jesús*. Ahora bien, la comida y la bebida son las bases materiales de la vida, de modo que la Cena del Señor es crítica política y desafío económico además de rito sagrado y culto litúrgico. Tal vez sea correcto reducirla de una comida completa de alimento-y-bebida a una comida simulada de bocado-y-sorbo, con la condición de que siga simbolizando la misma realidad, a saber: los cristianos afirman que Dios y Jesús están peculiar y especialmente presentes cuando la comida y la bebida son compartidas igualmente entre todos.

CAPÍTULO 24

COMUNIDADES DE RESISTENCIA

> «Su deseo de inmortalidad y de vida bienaventurada les hace creer que han terminado ya su vida mortal, y [los terapeutas] dejan sus bienes a sus hijos e hijas, y a sus parientes ... o a sus compañeros y amigos ... Ninguno de ellos come ni bebe antes de la puesta del sol ... algunos se olvidan de alimentarse durante tres días ... y otros pueden esperar casi seis días sin tocar el alimento indispensable ... Juzgan que poseer servidores [y esclavos] es absolutamente contrario a la naturaleza ... Las explicaciones de las Escrituras santas se hacen según la significación alegórica ... [En un rito anual, posiblemente en Pentecostés] se ponen en pie todos juntos y ... se forman dos coros: un coro de hombres y otro de mujeres ... Cuando cada uno de los coros ha celebrado por separado ... se mezclan y los dos coros forman uno solo».
>
> Filón, *De vita contemplativa* 13, 34, 35, 70, 78, 83, 85 (Yonge 698-706)

Con la expresión *comunidades de resistencia* me refiero a los grupos cuyo estilo de vida comunitaria era un deliberado rechazo y sustitución de la avaricia empresarial de la comercialización romana.

En esta sección mi interés principal está en las comunidades esenias en la nación judía. Pero el epígrafe anterior se refiere a una comunidad judía de principios del siglo I establecida junto al lago Mareotis, en los alrededores de Alejandría. La descripción fue escrita por el filósofo judío Filón (25 AEC - 50 EC), que pertenecía a una rica y poderosa familia alejandrina. Adaptó el dualismo platónico, en el que los objetos materiales (el cuerpo, por ejemplo) no son más que reflejos pálidos y más bien débiles de realidades espirituales (el alma, por ejemplo), a fin de poder leer las Escrituras hebreas alegóricamente. Esa comunidad, llamada de los terapeutas (término que procede de un verbo griego que significa *curar* y también *adorar*), estaba compuesta de varones terapeutas y mujeres terapeutas. La comunidad tenía un ritual diario practicado en la soledad, un ritual semanal practicado en grupo pero por separado y un ritual anual practicado con toda la comunidad. El epígrafe anterior tiene la función de servirnos como advertencia para que tengamos mucho cuidado al leer las descripciones helenizadas y, en especial, platonizadas, de los esenios en la nación judía. Filón interpretó la comunidad de una manera completamente comprensible para un auditorio griego y, en efecto, enteramente comprensible para su propia mente, donde el griego predomina sobre el judío en niveles muy profundos de sensibilidad. Cuando

Filón –o Josefo por lo que a esto respecta– describe a los esenios, debemos comparar sus explicaciones de un modo muy crítico con todas las descripciones que los esenios hacen de sí mismos y ahora están disponibles en los documentos de Qumrán.

Las comunidades esenias

> «A no ser que tengan cuidado de obrar segun la exacta interpretación de la ley para la época de la impiedad: para separarse de los hijos de la fosa; para abstenerse de la riqueza impía que contamina, en la promesa o en el voto, y de la riqueza del templo, y de robar a los pobres de su pueblo, de hacer de las viudas sus despojos, y de asesinar a los huérfanos; para separar lo impuro de lo puro y distinguir entre lo sagrado y lo profano; para observar el día del sábado según la interpretación exacta, y las festividades, y el día del ayuno, según lo que habían hallado los que entraron en la alianza nueva en la tierra de Damasco; para apartar las porciones santas según su exacta interpretación; para amar cada uno a su hermano como a sí mismo; para reforzar la mano del pobre, del indigente y del extranjero; para buscar cada uno la paz de su hermano y no pecar contra su consanguíneo, para abstenerse de la fornicación de acuerdo con la norma; para reprender cada uno a su hermano de acuerdo con el precepto, sin guardar rencor de un día para otro; para separarse de todas las impurezas según sus normas, sin profanar ninguno su santo espíritu según lo que Dios separó para ellos».
>
> *Documento de Damasco* (A) 6,14-7,4 (*TQ* 84 [= *DSST* 37])

Cuando comparamos el grupo de este epígrafe con el del epígrafe inmediatamente anterior, parece que estamos en mundos diferentes. Sin embargo, no sería en modo alguno difícil vincular las preocupaciones de «los que entraron en la alianza nueva en la tierra de Damasco» con las tradiciones judías examinadas mucho antes en el capítulo 12. Así pues, cuando leamos a continuación las descripciones de Filon o Josefo sobre los esenios, debemos tener mucho cuidado con sus interpretaciones helenísticas de acciones judías, en especial cuando esas acciones fueron concebidas específicamente para oponerse a la helenización de las tradiciones judías. ¿Era el ascetismo célibe, si estaba presente, primario para los esenios o sólo para Filón o Josefo? Y el celibato judío más primitivo, si estaba presente, ¿es lo mismo que el celibato cristiano más tardío? ¿Es el tiempo o el lugar más significativo para el primero y la permanencia o el aguante más significativo para el segundo?

Los esenios en Filón

En *Quod omnis probus liber sit* [Todo hombre bueno es libre] 75-91 (Yonge 689-690), Filón afirma que en el país judío los esenios, «cuyo número es superior a cuatro mil, en mi opinión» (75), viven «en aldeas y huyen de las ciudades a causa

de los crímenes que suelen cometer quienes las habitan» (76). Evitan todo lo que tiene que ver con la guerra, el comercio o la esclavitud, y para ellos, como para los terapeutas, este último mal es contrario a «la ley de la naturaleza» (78-79). ¿Cómo viven estas comunidades? De la manera que se describe a continuación (Yonge 690):

> «En primer lugar, pues, no hay ninguna casa que sea propiedad de una persona en particular, ninguna que no sea de hecho la casa de todos: porque, no sólo todos ellos habitan juntos en comunidades, sino que su morada está abierta también a los visitantes llegados del exterior y animados por el mismo ideal. Además, no hay más que una bolsa común a todos, y los gastos son comunes; comunes son los vestidos y comunes los alimentos; pues ellos han adoptado la costumbre de las comidas en común. Tal uso del mismo techo, del mismo género de vida y de la misma mesa no se encontrará mejor establecido de hecho en ninguna otra parte. ¿Y no es esto algo completamente natural? En efecto, todo lo que reciben como salario por el trabajo de cada jornada, no lo guardan para sí, sino que lo ponen en común, a fin de que esté a igual disposición de quienes deseen usarlo» (*Quod omnis probus liber sit* 85-86).

Además, continúa Filón, cuidan especialmente a los enfermos y los ancianos (87). Por encima de todo «dedican toda su atención a la parte moral de la filosofía, utilizando como instructores sus leyes ancestrales, que el alma humana no habría podido concebir sin haber estado poseída por Dios» (80). También practican «la pureza constante e incesante durante toda la vida» (84). Filón explicita más este último punto en otra obra.

Se trata de la que lleva por título *Hypothetica. Apología por los judíos*, que se conserva sólo en las citas consignadas en la obra de Eusebio de Cesarea *Praeparatio evangelica* 11,1-18, un tratado apologético compuesto entre los años 314 y 318 EC (Yonge 742-746). La descripción de la vida esenia es muy parecida a la de *Quod omnis probus*, pero en *Hypothetica* los esenios «habitan en muchas ciudades de Judea, y en muchas aldeas, y en comunidades grandes y numerosas» y son «todos ellos varones adultos, de tal manera que ya no se dejan llevar por la impetuosidad de las pasiones» (11,1.3). Pero mientras que todo lo demás en las dos obras es muy semejante e incluso paralelo, en la última encontramos esta información nueva (Yonge 746):

> «Repudian el matrimonio; y al mismo tiempo practican la continencia en un grado eminente; pues ninguno de los esenios se desposó jamás con mujer» (*Hypothetica* 11,14).

Filón continúa con una diatriba virulentamente misógina contra las mujeres y llega a la conclusión un tanto ilógica según la cual estar atado por el matrimo-

nio, es decir, por «los lazos necesarios de la naturaleza ... [es] hacerse esclavo en lugar de hombre libre» (11,14-17). Pero, dejando de lado esta invectiva, los esenios de Filón son, a diferencia de sus terapeutas, una orden exclusivamente masculina de célibes ascetas que trabajan en el mundo en ocupaciones pacíficas, ponen en común sus rentas para llevar una vida en comunidad muy frugal y estudian sus escritos sagrados, no en el aislamiento solitario sino en reuniones comunitarias todos los sábados.

Los esenios en Plinio

Plinio el Viejo concluye su descripción del país judío dirigiéndose hacia el sur a lo largo de la orilla occidental del Mar Muerto. Menciona primero el asentamiento esenio, después al sur de éste (*infra*) Engadí y más al sur (*inde*) la fortaleza rocosa de Masada. Su descripción de los esenios consigue, en una sola sentencia, coincidir con las anteriores informaciones de Plinio y también discrepar de ellas. Cito el texto de Plinio según la utilísima colección de referencias clásicas relacionadas con los esenios recopilada por Vermes y Goodman (33):

> «A occidente, los esenios evitan las riberas del Asfaltites [el Mar Muerto] hasta donde dejan de ser nocivas. Son un pueblo [*gens*] único y admirable en el mundo entero sobre los demás, viven sin ninguna mujer, renunciando a toda relación amorosa, sin dinero, en compañía de las palmeras» (*Historia natural* 5,73).

A pesar del celibato, continúa Plinio, su número se ha mantenido constante durante «miles de siglos» porque «la multitud de los que van a vivir allí» está siempre dispuesta a arrepentirse de «la vida pasada». Dejando a un lado las exageraciones, podemos afirmar que Plinio coincide con Filón a propósito del celibato ascético, pero localiza sólo un único grupo de esenios en un lugar específico pero no precisado. No obstante, en otra fuente del siglo I se consigna indirectamente una afirmación parecida.

Dión Cocceiano (*ca.* 40 - 112) fue apodado Crisóstomo por su elocuente oratoria. Nació en Prusa, en Bitinia, y fue perseguido allí en el año 111 por el mismo Plinio el Joven a quien vimos persiguiendo a los cristianos en el capítulo 1. Aunque fue otro autor del siglo I, el comentario siguiente sólo se ha conservado en una biografía de Sinesio de Cirene, escrita hacia el año 400, tal como se encuentra en Vermes y Goodman (59):

> «También hay un lugar donde elogia a los esenios, que forman una entera y próspera ciudad junto al Mar Muerto, en el centro de Palestina, no lejos de Sodoma» (*Dión* 3,2).

Plinio el Viejo no menciona el nombre del asentamiento de los esenios, y su «próspera ciudad» tampoco es nombrada por Dión en el relato de Sinesio. Con

todo, una vez más, parece que es de suponer que los esenios estaban reunidos sólo en un lugar próximo al Mar Muerto.

Los esenios en Josefo

Josefo menciona el nombre *esenios* catorce veces en tres de sus escritos. Hay notables semejanzas entre sus comentarios y todas las descripciones anteriores, pero también dos diferencias bastante llamativas.

Su descripción más larga y más detallada está en *La guerra de los judíos* 2,119-161, pero también hay una importante descripción más breve en *Antiguedades judías* 18,18-22. Excepto en un punto que mencionaré más adelante, coincide fundamentalmente con Filón, incluso en el siguiente detalle: «Este sistema de vida lo practican un número de hombres superior a los cuatro mil» (*Antiguedades judías* 18,20). Esta de acuerdo con Filón en que los esenios «no tienen una sola ciudad, sino que en todas las ciudades hay grupos numerosos de ellos» (*La guerra de los judíos* 2,124) y en que llevan una vida comun en la que «cada uno da al otro y recibe de él lo que necesita» (*La guerra de los judíos* 2,127) o, en otras palabras, «los bienes de uno son comunes a todos» (*Antiguedades judías* 18,20). Coincide con Filón en que «no desaprueban el matrimonio ni su correspondiente procreación, pero no se fían del libertinaje de las mujeres y están seguros de que ninguna de ellas es fiel a un solo hombre» (*La guerra de los judíos* 2,121); «ni toman esposas ni practican la posesión de esclavos, por entender que esto último comporta injusticia y que lo primero da motivos para la discordia» (*Antiguedades judías* 18,21). Pero también añade muchos detalles que no aparecen por Filón; por ejemplo: «Viajan sin llevar encima absolutamente nada, sólo armas para defenderse de los bandidos» (*La guerra de los judíos* 2,125). No necesitan provisiones porque tienen garantizada la hospitalidad local de otros esenios. Josefo añade también descripciones precisas de su vida cotidiana, orden jerárquico e imposición de determinados momentos de silencio, así como también de sus comidas, purificaciones y oraciones cultuales. Las dos comidas diarias son colaciones sagradas, tomadas con ropas especiales, que empiezan y terminan con oraciones de un «sacerdote» (*La guerra de los judíos* 2,128-136): «Los sacerdotes se ocupan de la elaboración del pan y preparación de las viandas» (*Antiguedades judías* 18,22). Por cierto, esa presencia sacerdotal es un detalle nuevo muy significativo. Josefo añade también detalles específicos acerca de cómo los nuevos miembros llegan a ser esenios, cómo se mantiene la disciplina comunitaria y cómo observan muy estrictamente la pureza y la restricción del sábado (*La guerra de los judíos* 2,143-149).

Pero hay también dos elementos que contradicen las informaciones anteriores de Filón y Plinio. Primero, hay un conjunto de referencias a individuos esenios y ninguno de ellos vive en una aldea y mucho menos lleva una vida aislada. Pueden ser célibes ascetas, pero también están profundamente involucrados en el poder y el gobierno, ya sea como profetas, intérpretes de sueños o comandantes militares. Tal como describe Josefo, los esenios son un fenomeno urbano. Las cuatro referencias a individuos cubren un periodo de unos 170 años. En el año

105 o 104 AEC hubo un tal «Judas, perteneciente a la secta [*genos*] de los esenios y que nunca faltó a la verdad en sus predicciones» (*Antiguedades judias* 13,311). A mediados del siglo I AEC hubo «un esenio, de nombre Manaem, quien aparte de dar fe de las más excelsas virtudes con su conducta, tenía el don divino de la predicción del futuro» (*Antiguedades judias* 15,373). En el año 106 EC, «un tal Simón, de la secta [*genos*] de los esenios», interpretó el sueño de Arquelao (*La guerra de los judios* 2,113 = *Antiguedades judías* 17,346). Por último, a finales del año 66 EC, «Juan, el esenio», que tenia bajo su mando la zona noroccidental de Judea en la guerra contra Roma, murió en un asalto a la ciudad costera de Ascalón (*La guerra de los judios* 2,113; 3,11.19).

La segunda diferencia es aún más interesante. Filón, Plinio y Josefo (en *La guerra de los judios* 2,120-121 y *Antiguedades judias* 18,21) coinciden en la frugalidad, la vida en comunidad y el celibato ascético de los esenios. Pero, entonces, aparece este sorprendente comentario de Josefo:

> «Hay otra orden de esenios que tiene un tipo de vida, unas costumbres y unas normas legales iguales a las de los otros, pero difieren en su concepción del matrimonio. Creen que los que no se casan pierden la parte más importante de la vida, es decir, la procreación, y, más aún, si todos tuvieran la misma idea, la raza humana desaparecería enseguida» (*La guerra de los judios* 2,160).

Pero, continúa Josefo, como no se casan por placer, sino para tener hijos, se casan sólo con mujeres que han demostrado tener la menstruación y, mientras están embarazadas, los hombres no tienen relaciones con ellas, «lo que demuestra que se casan por la necesidad de tener hijos y no por placer» (2,161). Esto suscita una cuestión decisiva: el término *esenios* ¿se refiere sólo a varones ascetas que viven en aislamiento comunitario o *tambien* a los que se casan, forman una familia y están vinculados a pueblos, ciudades y esferas de gobierno?

Los esenios dentro de Qumran

Durante casi doscientos años antes de su destrucción por las legiones romanas en 68 EC, una comunidad judía vivió en cuevas, cabañas o tiendas alrededor de un complejo central de edificios comunitarios más tarde llamado Khirbet Qumran en la orilla noroccidental del Mar Muerto. Esta comunidad es casi con toda seguridad el grupo esenio mencionado por Dión y Plinio. (Engadí, por ejemplo –uno de los puntos de referencia usados por Plinio–, está a treinta y dos kilómetros al sur de Qumrán, y Masada está a cincuenta kilómetros al sur.) Entre 1946 y 1956 no sólo fue excavado su centro comunitario, sino que su biblioteca oculta fue recuperada en once cuevas cercanas. Este tesoro literario abarca desde manuscritos relativamente completos hasta jirones de papiro minusculos. Están, por ejemplo, los siete primeros manuscritos de la cueva 1 y el *Rollo del Templo* de la cueva 11. Pero están tambien seiscientos fragmentos de setenta manuscritos diferentes de la cueva 1 y quince mil fragmentos de 550 ma-

nuscritos diferentes de la cueva 4. ¿Cómo se compara esta nueva información, procedente del complejo excavado y de la biblioteca recuperada, con las descripciones del siglo I ofrecidas previamente?

Por una parte, como ha mostrado Todd Beall con mucha claridad, es posible escribir un comentario detallado acerca de los textos más largos de Josefo sobre los esenios usando esos textos recién descubiertos de Qumrán. He aquí dos comparaciones entre Josefo y la *Regla de la comunidad*, descubierta en la cueva 1 de Qumrán (1QS). Un ejemplo secundario se refiere al escupir: «Evitan escupir en medio de la gente y a la derecha», en *La guerra de los judíos* 2,147. «Y aquel que escupe en medio de una reunión de los Numerosos [toda la comunidad], será castigado treinta días», en *Regla de la comunidad* 7,15 (*TQ* 58 [= *DSST* 11]). Un ejemplo importante se refiere a las comidas: «Antes de comer el sacerdote reza una oración y no está permitido probar bocado hasta que no concluya la plegaria», en *La guerra de los judíos* 2,131. «Y cuando preparen la mesa para comer, o el mosto para beber, el sacerdote extenderá su mano el primero para bendecir las primicias del pan y del mosto», en *Regla de la comunidad* 6,4-6 (*TQ* 56 [= *DSST* 9]). Además, como observa Beall, «hay también indicios arqueológicos de la comida común en Qumrán. De Vaux [director de las excavaciones] identificó la sala mayor en las ruinas de Qumrán como un refectorio. Esta identificación se ve apoyada por la existencia de una despensa para la loza contigua a la gran sala, que contenía más de mil recipientes necesarios para comer» (57).

La *Regla de la comunidad* fue encontrada entre un conjunto de textos guardados en una jarra sellada cuya seguridad indicaba que su estatus era muy precioso (DSSP 1,1-107). Pero además de esa copia completa de la cueva 1 (1QS), se encontraron diez copias fragmentarias en la cueva 4 (4Q255-264) y una posible última copia, muy fragmentaria, en la cueva 5 (5Q11). Esta norma comunitaria presupone una comunidad de ascetas célibes varones, presumiblemente en el mismo emplazamiento de Qumrán. En ella no se dice nada sobre el matrimonio, la procreación o los hijos, lo cual coincide con las excavaciones preliminares en el cementerio principal situado entre el complejo comunitario y la orilla del Mar Muerto. Todas las sepulturas estaban situadas en filas en un eje de norte a sur, y en una muestra aleatoria de veintiseis sepulturas sólo se encontraron esqueletos de varones adultos. Pero una sepultura separada de las otras contenía un esqueleto femenino. Las excavaciones realizadas en cementerios menores al este, norte y sur del principal permitieron descubrir sepulturas con un varón, cuatro niños y seis mujeres. Comoquiera que se deba explicar la presencia de tales mujeres y niños, las filas ordenadas de sepulturas paralelas en el cementerio central, indican, con la mayor probabilidad, una comunidad de varones célibes en Qumrán. Ellos llevaban una vida totalmente comunitaria, en la que todas las posesiones y decisiones, todas las oraciones y comidas se regían por el principio de la mutualidad comunitaria pero jerárquica.

En otras palabras, lo más probable es que todos los habitantes de Qumrán fueran esenios, pero ¿eran todos los esenios habitantes de Qumrán? ¿Y el hecho de que Filón y Josefo coincidan en que existían comunidades esenias en muchos lugares diferentes? En Qumrán las mil cien sepulturas del cementerio principal

indican una comunidad formada por ciento cincuenta o doscientas personas en todo momento. ¿Y el hecho de que Filón y Josefo estén de acuerdo en que eran más de cuatro mil?

Los esenios fuera de Qumran

En la biblioteca de Qumrán había también muchas copias de otro libro de la regla o documento de normas de la comunidad, el llamado *Documento de Damasco* (DSSP 2,4-79). Se conservan ocho copias fragmentarias de la cueva 4 (4Q266-273), una de la cueva 5 (5Q12), una de la cueva 6 (6Q15) y dos copias, una bastante extensa (CD-A) y otra mucho más corta (CD-B), procedentes de fuera de Qumrán. Estos dos últimos ejemplares no son copias de manuscritos antiguos sino medievales: el primero del siglo X y el segundo del siglo XII. Fueron descubiertos por Solomon Schechter en 1896 entre otros cien mil fragmentos en la *genizah* (o depósito de libros antiguos) de la sinagoga de Esdras de El Cairo –de ahí su clasificación como CD, *Documento de Damasco* de El Cairo–. Esos múltiples ejemplares indican la importancia de *los dos* libros de reglas dentro de la biblioteca de Qumrán. No obstante, los dos documentos indican situaciones bastante diferentes, una dentro y otra fuera del asentamiento de Qumrán. Como afirma Geza Vermes: «La Regla de la Comunidad legisla para una especie de sociedad monástica; los estatutos de la Regla de Damasco, para la vida laica normal ... Sólo cabe una conclusión lógica: se trataba de un solo movimiento religioso con dos ramas» (1987:93-94, 111).

El *Documento de Damasco* es notablemente diferente de la *Regla de la comunidad*, aunque, desde luego, exige la misma estricta observancia de la Ley de Dios. Todd Beall observa, por ejemplo, dos palabras que son significativas en el *Documento de Damasco* pero nunca se mencionan en la *Regla de la comunidad*: la palabra «campamento(s)» aparece quince veces, la palabra «ciudad» tres veces y esos lugares «al parecer, indican grupos de los sectarios que vivían en áreas fuera de Qumrán» (49). Esos lugares son llamados «campamentos» debido a los campamentos originalmente santos y nostálgicamente ideales de los israelitas en el desierto, en su travesía hacia la Tierra Prometida. Además, el *Documento de Damasco* imagina un supervisor para cada campamento, así como también un responsable para todos los campamentos. Aquel funcionario tenía un título hebreo especial que se puede traducir como *guardian, examinador* o *inspector*. Hay, por ejemplo, una asamblea «de los campamentos», pero también «de todos los campamentos» (CD 12,23; 14,3), y está «el Inspector del campamento», pero también «el Inspector que está sobre todos los campamentos» (CD 13,7; 14,9) En otras palabras, podemos llegar a la conclusión de que había muchas mas comunidades esenias que aquella que estaba aislada en Qumrán, y esas otras vivían como comunidades en pueblos o ciudades. Por una parte, pudieron haber estado entre los gentiles, pues se dice: «Que nadie se pare en lugar cercano a los gentiles en sábado» (CD 11,14-15). Por otra, pudieron haber estado en la misma ciudad de Jerusalén, pues se ordena «Que ningún hombre duerma con su mujer en la ciudad del templo contaminando la ciudad del templo con sus impurezas» (CD 12,1-2) Pero ¿cómo transcurría su vida comunitaria en esos «campamentos» lejos de Qumrán?

¿Y la propiedad común, esa «puesta en común de bienes», legislada en *Regla de la comunidad* 6,22? En el *Documento de Damasco* no se dice nada sobre una vida comunitaria plena. Pero hay muchas normas sobre la entrada y la permanencia en la comunidad, y también sobre los miembros que son acusados, juzgados y sentenciados dentro de ella. Así pues, debió haber mucha más vida comunitaria de la que se indica a primera vista, aunque no se supongan la propiedad común o el salario compartido (*TQ* 91-92 [= *DSST* 44]):

> «Y ésta es la regla de los Numerosos, para proveer por todas sus necesidades: el sueldo de dos días cada mes por lo menos. Lo pondrán en mano del Inspector y de los jueces. De él darán para los huérfanos, y con él reforzarán la mano de los necesitados y los pobres, y para el anciano que [desfal]lece, y para el hombre errante, y para el cautivo de un pueblo extranjero, y para la doncella que no tiene protector, y para la sol[tera] que no tiene pretendiente; y para todas las obras de la corporación» (*Documento de Damasco* 14,12-16).

En efecto, un diezmo del salario se destina como limosna que debe ser administrada por los jefes de la comunidad. De otro modo, la propiedad privada era la situación normal.

¿Y el ascetismo célibe? El *Documento de Damasco* aborda, de manera explícita, el tema del matrimonio y los hijos (*TQ* 85, 92 [= *DSST* 37, 45]):

> «Y si habitan en los campamentos de acuerdo con la regla de la tierra y toman mujeres y engendran hijos, marcharán de acuerdo con la ley y según la norma de las instrucciones» (*Documento de Damasco* 7,6-8[A] y 19,2-4[B]).

Las dos citas anteriores indican que esas dos comunidades esenias incluían huérfanos y prisioneros, pobres y necesitados, niños y adultos, esposas y maridos, célibes que no querían permanecer en ese estado y, posiblemente, por supuesto, célibes que deseaban seguir siéndolo. En otras palabras, eran personas comunes que trataban de llevar una vida extraordinaria en un mundo ordinario.

Una presunción similar de matrimonio aparece en la *Regla de la congregación* (DSSP 2,108-117), que se conserva sólo en una copia fragmentaria, pero está incluida en el mismo manuscrito que la versión principal de la *Regla de la comunidad*. Esta tercera regla es «para toda la congregación de Israel en los últimos días» (1QSa = 1 Q28a 1,1), pero incluye a niños, mujeres y varones. También legisla específicamente sobre el matrimonio para quien ha crecido en la comunidad (*TQ* 176 [= *DSST* 126]):

> «Cuando ellos vengan, reunirán a todos los que vienen, incluyendo niños y mujeres, y leerán en sus oí[dos] todas las normas de la alianza, y les instruirán en todos sus preceptos para que no se extravíen en sus [errores] ... No se acercará a una mujer para conocerla por ayuntamiento carnal

hasta que haya cumplido los veinte años, cuando conozca [el bien y] el mal. Entonces ella será recibida para dar testimonio contra él (sobre) los preceptos de la ley y para ocupar su sitio en la proclamación de los preceptos» (*Regla de la congregación* 1,4-5.9-11).

¿Cómo podía una mujer dar testimonio contra su marido? Podía dar testimonio de que él se había acostado «con la que ve la sangre de su flujo menstrual» (CD 5,7), por ejemplo, y, si Josefo estaba en lo cierto a propósito de los esenios casados, si tenían relaciones durante el embarazo.

¿Y las comidas rituales? En el *Documento de Damasco* conservado no hay nada parecido a la declaración resumida en la *Regla de la comunidad*: «Comerán juntos, juntos bendecirán y juntos tomarán consejo» (1QS 6,2-3). Pero la comparación siguiente entre esas dos reglas me persuade de que los esenios de los campamentos tenían comidas sagradas, igual que los esenios de Qumrán.

La *Regla de la comunidad* de Qumrán tiene decretos sobre la iniciación progresiva de dos años para entrar a formar parte de la comunidad plena conocida como los Numerosos. Durante el primer año de prueba, «que no toque el alimento puro de los Numerosos» (1QS 6,16-17) y durante el segundo año «que no toque la bebida de los Numerosos» (1QS 6,20). En lo sucesivo, y por voto comunitario, pasa a ser un miembro de pleno derecho «para la ley, para el juicio, para la pureza y para la puesta en común de sus bienes» (1QS 6,22). La misma palabra hebrea es traducida como «alimento puro» y «pureza» en esas frases y, por los contextos, parece claro que indican la comida ritual de la comunidad. Además, más adelante se mencionan los dos castigos siguientes (*TQ* 57 [= *DSST* 10, 11]):

> «Si se encuentra entre ellos alguien que ha mentido acerca de los bienes a sabiendas, lo separarán de la comida pura de los Numerosos un año y será castigado a un cuarto de su pan ... Y si ha hablado con ira contra uno de los sacerdotes inscritos en el libro, será castigado un año y será separado, bajo pena de muerte, del alimento puro de los Numerosos» (*Regla de la comunidad* 6,24-25 y 7,2-3).

Una vez más nos encontramos la misma palabra hebrea: la «pureza» o el «alimento puro» de la comida ritual. Una pregunta que viene al caso: ¿indica aquel primer decreto que *no todas* las comidas de Qumrán eran sagradas, pero el ofensor era excluido de las comidas rituales periódicas y limitado incluso en las comidas regulares? ¿O significa que *todas* las comidas de Qumrán eran sagradas, pero el ofensor recibía sólo una cuarta parte de lo que se habría considerado una comida regular para los de fuera?

No hay nada específico sobre la comida comunitaria o sagrada en las copias conservadas del *Documento de Damasco*. Pero se mencionan castigos similares que hacen suponer su existencia (*TQ* 88 [= *DSST* 41]):

«Pero si son dos, uno y uno, los que testimonian sobre otro asunto [en el que un hombre peca contra la ley], que el hombre sea separado únicamente del alimento puro, con tal que ellos sean fidedignos y que en el día mismo en el que lo vio lo denuncie al Inspector. Y sobre la riqueza aceptarán dos testigos fidedignos. Y uno, para separar del alimento puro» (*Documento de Damasco* 9,20-23).

La misma palabra hebrea es usada para indicar la «pureza» del alimento puro, santo o sagrado como anteriormente en la *Regla de la comunidad*. Por otro lado, la misma palabra hebrea es usada para designar los «bienes» (1QS 6,25) y la «riqueza» (CD 9,22) en los dos textos, de modo que el asunto es mentir sobre lo que uno posee, sea propiedad o salario, en relación con las obligaciones comunitarias. Así pues, en resumidas cuentas, supongo que la comida comunitaria, ritual o sagrada, era practicada no sólo en Qumrán –donde, a pesar de Josefo, *tal vez* no todas las comidas fueron de esta clase–, sino también en las comunidades esenias locales.

Los esenios en Jerusalen

Josefo interrumpe su descripción de los preparativos de las tropas de Tito alrededor de Jerusalén en mayo del año 70 EC para describir las fortificaciones de la ciudad. Empieza con la primera muralla, «la más antigua» y «la más difícil de tomar», en la esquina noroeste y la recorre primero en dirección este hacia el Templo y después en dirección sur hacia el valle de la Gehena. Describe ese trecho meridional con estas palabras: «Se extendía por el denominado lugar de Betso hasta la puerta de los Esenios» (*La guerra de los judios* 5,145). En ese punto la muralla seguía hacia el este a través del valle del Tiropeón y después hacia el norte siguiendo la ladera del valle del Cedrón hacia el templo. En otras palabras, la puerta de los Esenios estaba en el extremo suroccidental de la antigua primera muralla de Jerusalén.

Desde 1977 y durante más de una década el arqueólogo Bargil Pixner supervisó las excavaciones en y alrededor de lo que a su juicio es la puerta de los Esenios. Está situada en el cementerio protestante en la ladera meridional del monte Sión, con la Abadía benedictina y la Iglesia de la Dormición al norte y después, aún más al norte, la actual muralla meridional de la Ciudad Vieja. Tres puertas diferentes se alzaron en el mismo sitio, y aún resultan claramente visibles los umbrales inferiores sobrepuestos. El umbral superior procede de los siglos V-VI EC, el umbral intermedio más tosco proviene de los siglos III-IV EC y el umbral inferior es anterior a la destrucción de Jerusalén en el año 70 EC. «Con todo, conseguimos extraer algunos fragmentos de cerámica que estaban debajo del umbral inferior y, por tanto, el más antiguo de los tres. Habida cuenta de que los fragmentos proceden de un lugar cerrado y no manipulado, proporcionan una indicacion fidedigna de la fecha de la primera puerta que hubo en aquel lugar. Todos nuestros especialistas coincidieron en que la cerámica encontrada debajo del umbral inferior era anterior al año 70 EC, el año de la destrucción de Jerusalen por las tropas del general romano Tito, hijo del emperador Vespasiano

Resultaba casi indudable que ésta era la puerta que Josefo llamó puerta de los Esenios ... El quicio, en el que giraban las hojas de la puerta, permanece *in situ*, perfectamente circular y uniforme, lo cual sugiere que la base del quicial era de metal. La puerta de los Esenios fue derribada en el año 70 EC, cuando los legionarios romanos de Tito destruyeron Jerusalén» (27, 29). Esa puerta «debió ser abierta en una muralla ya existente» (27) y hay indicaciones de que la obra fue realizada por ingenieros romanos que trabajaban para Herodes el Grande, posiblemente en una fecha tan temprana como el año 30 AEC. «Para construir la puerta, los operarios abrieron una brecha en la muralla existente. Después cavaron un canal de alcantarillado (descubierto por Bliss [en la década de 1890]) que recorría una calle que comenzaba en el interior de la ciudad y desaguaba en el valle de la Gehena, al sur del monte Sión. Losas de piedra caliza labradas con excelente destreza cubren el canal a su paso por debajo de la puerta. Cuando nos visitó el decano de los arqueólogos israelíes, el llorado Benjamin Mazar, observó que sólo los operarios de Herodes el Grande [37 AEC - 4 EC], podían haber labrado las piedras con tanta perfección» (28).

Hay un último punto fascinante. Pixner plantea la pregunta topográfica obvia: «¿Quién construiría una puerta en este lugar improbable, al borde de un barranco que desciende al valle de la Gehena, en lo alto de una colina tan escarpada que a la puerta sólo se podía llegar a pie?» (31). ¿Por qué se construyó una puerta precisamente allí? Recordemos que, cuando Josefo describió el trecho meridional de aquella antigua primera muralla, «se extendía por el denominado lugar de Betso hasta la puerta de los Esenios» (*La guerra de los judíos* 5,145). ¿Dónde se encuentra o qué es Betso? «Desde el siglo XIX», afirma Pixner, «la mayoría de los estudiosos han coincidido en que el término "Betso" deriva del hebreo *beth-soa* o letrinas» (84). En este momento es necesario ofrecer algunos datos preliminares que nos ayuden a situar esta nueva información. Son unos datos muy significativos porque nos advierten, a quienes pensamos desde perspectivas del ascetismo helenístico o del monacato cristiano, que el esenismo judío no es exactamente ninguno de estos fenómenos.

Había esta ley tradicional para los campamentos del desierto en la travesía que Israel realizó desde Egipto hasta la Tierra Prometida:

> «Tendrás fuera del campamento un lugar, y saldrás allá afuera. Llevarás en tu equipo una estaca, y cuando vayas a evacuar afuera, harás un hoyo con la estaca, te darás vuelta, y luego taparás tus excrementos. Porque Yahvé tu Dios pasea por el campamento para protegerte y entregar en tu mano a tus enemigos. Por eso tu campamento debe ser una cosa sagrada, Yahvé no debe ver en él nada inconveniente; de lo contrario se apartaría de ti» (Deuteronomio 23,13-15).

Los esenios aplicaban esa ley a sus comunidades acampadas, en Qumrán –que sustituía a Jerusalén– y, naturalmente, en la misma Jerusalén como extensión urbana del Templo. Josefo menciona explícitamente la pureza defecatoria:

«A los que desean ingresar en la secta ... les dan una pequeña hacha. [...Los sábados ni siquiera van] a hacer sus necesidades. Para este último acto el resto de los días cavan un hoyo de un pie de hondo con una azada, pues ésta es la forma de la pequeña hacha que dan a los neófitos. Se cubren totalmente con su manto para no molestar a los rayos de Dios y se colocan sobre el hoyo. Después lo rellenan con la tierra que han sacado antes. Para ello eligen los lugares más solitarios. Y aunque esta evacuación de los excrementos sea algo natural, sin embargo tienen la costumbre de lavarse después de hacerlo, como si estuvieran sucios» (*La guerra de los judíos* 2,137.148-149).

No se encuentra nada explícito sobre la pureza defecatoria ni en la *Regla de la comunidad* ni en el *Documento de Damasco*, pero aparece en otros dos documentos de Qumrán muy importantes.

El primero es el *Rollo de la guerra* –en hebreo *Milḥamah*–, descubierto en la cueva 1 de Qumrán, de ahí su clasificación como 1QM (DSSP 2,80-203). Hay también seis fragmentos relacionados y un fragmento similar de la cueva 4 (4Q491-497). Éste es un texto pre-qumránico que imagina la gran batalla apocalíptica entre los hijos de las tinieblas acaudillados por Belial y los hijos de la luz capitaneados por Dios. Aquí el término *comunidad* designa a Israel como un todo y no sólo a los esenios como secta (*TQ* 151 [= *DSST* 100]):

«Y ningún muchacho joven ni ninguna mujer entrará en sus campamentos cuando salgan de Jerusalén para ir a la guerra hasta que ellos vuelvan. Y ningún cojo, ni ciego, ni tullido, ni ningún hombre que tenga en su cara una tara indeleble, ni ningún hombre afligido de impureza en su carne, ninguno de éstos saldrá con ellos a la guerra ... Y habrá un espacio entre todos sus campamentos y "el lugar de la mano" de unos dos mil codos» (*Rollo de la guerra* 7,3-7).

Por supuesto, lo que está en juego en esos decretos no es la disciplina en el combate ni la higiene militar sino la pureza ritual. Ellos tienen que ir a la guerra como los sacerdotes van al Templo. Así pues, las letrinas deben estar situadas aproximadamente a un kilómetro de sus campamentos.

El segundo documento es el *Rollo del Templo* de la cueva 11. El ejemplar principal, clasificado como 11QT[a] o 11Q19 es el más extenso de todos los manuscritos, pero existe también un ejemplar fragmentario, clasificado como 11QT[b] o 11Q20. En él Dios habla en primera persona y da una Ley definitiva para Jerusalén, su Templo y su rey, según ideales presumiblemente esenios (*TQ* 217 [= *DSST* 138]):

«Santificarán mi templo y lo reverenciarán, pues yo habito entre ellos. Les harás retretes fuera de la ciudad, adonde tendrán que ir, fuera, al noroeste de la ciudad: casas con vigas y pozos en su interior en los que se arrojarán los excrementos; no serán visibles a una distancia total de la ciudad de tres mil codos» (*Rollo del Templo* 46,11-16).

Una vez más, no es cuestión de higiene urbana sino de pureza del Templo y de la ciudad. La defecación, al igual que las relaciones sexuales, está prohibida en cualquier parte de Jerusalén: «Aquel que se acueste con su mujer y tenga una eyaculación no entrará durante tres días en toda la ciudad del templo en la que estableceré mi nombre» (11QT[a] 45,11-12).

No hay que forzar demasiado el valor de las localizaciones, orientaciones y medidas en el *Rollo del Templo*, como si fuera posible correlacionar sus detalles con la topografía real de Jerusalén. La cuestión no es si las letrinas ideales del *Rollo del Templo* deben ser equiparadas con el Betso real ni si las puertas ideales de la ciudad (que tenían siete metros de anchura [11QT[a] 41,14]) deben ser equiparadas con la puerta esenia real (que tenía tres metros de anchura). La cuestión es ésta: la presencia de la puerta de los Esenios en ese lugar topográfico un tanto difícil y de las letrinas fuera de las murallas y al noroeste se explica mejor postulando la existencia de un barrio esenio en el ángulo noroccidental de la primera muralla antigua de la ciudad. Aquella puerta de los Esenios de estilo herodiano pudo incluso haber sido construida en especial para ellos a fin de que pudieran observar la Ley tan fielmente como deseasen.

Los esenios en la historia

Recordemos que al comienzo del capítulo 12 se mencionó que durante 372 años la nación judía no fue un Estado-rey sino un Estado-Templo. Fue gobernada externamente primero por el imperio persa y más tarde, después de Alejandro, por sus sustitutos greco-locales en Egipto o en Siria. Fue gobernada internamente por los Sumos sacerdotes judíos legitimados por la descendencia dinástica tradicional desde Aarón, en tiempos de Moisés, hasta Sadoc, en tiempos de Salomón. Después de que Alejandro helenizó su mundo, la nación judía quedó atrapada entre aquellos imperios helenísticos belicosos al sur y al norte, pero también se vio amenazada de manera aún más insidiosa por el monoculturalismo helenístico y el comercialismo internacional. Esto ejerció una presión externa e interna creciente en la propia existencia del pueblo judío en alianza con un Dios de justicia y pureza en una tierra de justicia y pureza. Y situó el sumo sacerdocio en el mismo ojo del huracán helenístico.

En las primeras décadas del siglo II AEC, la nación judía estaba bajo control sirio. Pero el imperio sirio estaba sometido a la presión militar de Roma, que se extendía de manera constante en la frontera occidental de Siria y, desde Egipto, amenazaba siempre la frontera meridional de Siria. La nación judía era vital para Siria, por los impuestos que debía pagar a Roma y por la seguridad que ofrecía frente a Egipto. Pero los intentos de integrarla económica y políticamente en el imperio sirio fracasaban debido a obstáculos religiosos y teológicos. En la década de 170 el sumo sacerdote legítimo era Onías III, pero los rivales –primero Jasón, dentro de su propia familia, y después Menelao, fuera de ella– prometieron a Antíoco IV Epífanes el pago de mayores tributos si eran nombrados sumos

sacerdotes y se les permitía transformar Jerusalén en una ciudad totalmente griega (Antioquía del Sur, por así decir). Lo que sigue es un resumen bastante conciso de la situación, pero hay un relato más completo en 2 *Macabeos* 4:

> «En aquellos días surgieron de Israel unos hijos rebeldes que sedujeron a muchos diciendo: "Vamos, concertemos alianza con los pueblos que nos rodean, porque desde que nos separamos de ellos, nos han sobrevenido muchos males". Estas palabras les parecieron bien, y algunos del pueblo se apresuraron a acudir donde el rey y obtuvieron de él autorización para seguir las costumbres de los paganos. En consecuencia, levantaron en Jerusalén un gimnasio al uso de los paganos, rehicieron sus prepucios, renegaron de la alianza santa para atarse al yugo de los paganos, y se vendieron para obrar el mal» (*1 Macabeos* 1,11-15).

Al final el monarca sirio decidió resolver las discrepancias judías sobre ese programa de amalgama política imponiendo la integración religiosa. Si la religión judía se interponía en el camino, entonces la propia religión judía tenía que desaparecer. La profanación del Templo por el paganismo sirio y la destrucción de los fieles por la persecución siria empezó en el año 167 AEC. La familia asmonea de sacerdotes judíos, apodados Macabeos, dirigió el contraataque judío y al cabo de tres años derrotaron a los sirios, reconquistaron Jerusalén y purificaron el Templo. Entonces, durante cien años –hasta que el general romano Pompeyo tomó Jerusalén en el año 63 AEC–, una monarquía judía autóctona gobernó la nación judía. Pero los miembros de esa monarquía también se declararon sumos sacerdotes. En lugar de restaurar el sumo sacerdocio tradicional y no monárquico, los propios asmoneos se convirtieron en un sumo sacerdocio nuevo y monárquico, primero con Jonatán en los años 160-142 y después con Simón en los años 142-134 AEC. Para algunos judíos, esto fue peor que la misma persecución siria. Si el sumo sacerdote era ilegítimo, ¿cómo podía el servicio del Templo ser válido, la alianza entre el pueblo y Dios ser mantenida y el vínculo entre la tierra y el cielo ser confirmado?

Los esenios aparecieron en este ambiente general de la primera mitad del siglo II AEC, y la comunidad de Qumrán está particularmente ligada a esta situación de ilegitimidad de los sumos sacerdotes. Su reverenciado jefe primitivo, el Maestro de Justicia (es decir, el maestro verdadero, apropiado o justo) sufría la oposición externa del Sacerdote Impío (es decir, los sucesivos sumos sacerdotes asmoneos ilegítimos) y la oposición interna del Hombre de Mentiras (es decir, otro jefe que apartó del Maestro de Justicia a muchos seguidores posibles). Este trasfondo muy específico tiene una importancia decisiva para la comprensión de los esenios y nos lleva al punto siguiente y final a propósito de ellos.

Escatología esenia

Recordemos los diferentes tipos de escatología mencionados en los capítulos 15 y 16. Pensemos, en primer lugar, en la escatología ascética. Cuando Filón y Josefo describen a los esenios, hacen hincapié en el ascetismo célibe o escatología ascética y lo basan, suavemente en Josefo pero de manera virulenta en Filón, en la misoginia. No obstante, este énfasis en el ascetismo célibe expresa mucho más su helenismo que su judaísmo. Cuando leemos, por ejemplo, la *Regla de la comunidad*, el *Documento de Damasco* o la *Regla de la congregación*, el ascetismo célibe no parece la preocupación más importante. Parece que los argumentos para saber si los habitantes de Qumrán eran plenamente célibes durante toda la vida, temporalmente célibes durante parte de la vida o definitivamente célibes al final de la vida, son un tanto irrelevantes. Consideremos, por ejemplo, el preámbulo a la *Regla de la comunidad*. Contiene toda una serie de frases con la preposición «para» que esbozan el propósito de la comunidad. He aquí las primeras en 1QS 1,1-7 (*TQ* 49 [= *DSST* 3], las cursivas son mías):

para buscar a Dios [con todo el corazón y con toda el alma];
para hacer lo bueno y lo recto en su presencia, como ordenó por mano de Moisés y por mano de todos sus siervos los Profetas;
para amar todo lo que él escoge y odiar todo lo que él rechaza;
para mantenerse alejados de todo mal, y apegarse a todas las obras buenas; para obrar la verdad, la justicia y el derecho en la tierra, y no caminar en la obstinación de un corazón culpable y de ojos lujuriosos haciendo todo mal.

En ningún lugar se encuentra una expresión del tipo «para practicar el ascetismo» o «para observar el celibato». Los habitantes de Qumrán buscaban, en primer lugar y por encima de todo, vivir fielmente la pureza y santidad de Dios en un mundo peculiarmente impuro e impío. Eran el derecho y la justicia, no el celibato y el ascetismo, lo que estaba en su mente y en su corazón. Además, como su propio sumo sacerdocio y los sacerdotes que lo apoyaban ya no eran puros y santos según la Ley de Dios para los sacerdotes, todos los esenios vivirían esa pureza y santidad por ellos y en lugar de ellos. Todo lo demás era consecuencia de esas intenciones.

Pensemos, en segundo lugar, en la escatología apocalíptica y recordemos la distinción entre apocalipticismo primario y secundario. En el primer caso, el fin de los tiempos es la única razón para hacer algo –por ejemplo, abandonar la casa, la familia y las posesiones–. Si el fin no fuese inminente, no haríamos esas cosas. En el segundo caso, el fin de los tiempos es simplemente una sanción para imponer lo que, en cualquier caso, debemos hacer –por ejemplo, observar el derecho, la santidad y la pureza–. Si el fin no fuera inminente, aún así tendríamos que

hacer esas cosas. Al leer el *Rollo de la guerra* de Qumrán, por ejemplo –con la batalla definitiva entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas, Dios y Belial, al final de los días–, es fácil ver a los esenios en general y a los habitantes de Qumrán en particular como escatólogos apocalípticos. Pero volvamos, una vez más, a la *Regla de la comunidad* o el *Documento de Damasco*. Estas reglas ¿están en vigor sólo porque ha llegado el fin de los tiempos? ¿O deben seguirlas todos, en cualquier caso, haya llegado o no el fin de los tiempos? La *Regla de la comunidad*, por ejemplo, describe la comida ordinaria de la comunidad de Qumrán en 6,4-6 (*TQ* 56 [= *DSST* 9]). La *Regla de la congregacion* «en los últimos días» describe la comida del fin de los tiempos con los Mesías presentes en 2,17-20 (*TQ* 178 [= *DSST* 127]). La única diferencia entre la comida escatológica y la comida regular en Qumrán es que los Mesías bendicen (aparentemente) primero la comida y la bebida. Una nota a pie de página. Así como los judíos cristianos interpretaron la expectativa mesiánica general como un solo Mesías pero dos venidas, así también los judíos esenios la interpretaron como dos Mesías pero una venida. Sus dos Mesías eran un Mesías sacerdotal y un Mesías laico, separados en ese orden oficial, una censura obvia de los sacerdotes-reyes asmoneos, combinados en ese orden oficial.

Pensemos, por último, en la escatología ética. Los esenios hacen hincapié en una vida radicalmente sometida a la Ley de Dios. Las posesiones compartidas, ya sean totales o parciales, y las comidas comunes, ya sean regulares o especiales, indican esa vida. Así, naturalmente, la pureza sacerdotal es tan completa como una persona pueda practicarla. A mi juicio, el término *escatología ética* es más exacto que *escatología ascética* o *apocalíptica* para designar la ideología fundamental del estilo de vida esenio. Pero en esa ideología es imposible separar ritual y moralidad, derecho y pureza. He aquí un ejemplo de esa imposibilidad.

La *Carta halaquica* es otro documento de Qumrán muy importante que da detalles de las diferencias en la interpretación legal entre el autor y un destinatario anónimo. Empieza diciendo: «Estas son algunas de nuestras normas [sobre la ley de D]ios» (4) y termina repitiendo: «nosotros te hemos escrito algunos de los preceptos de la Torá que pensamos buenos para ti y para tu pueblo, pues [vimos] en ti inteligencia y conocimiento de la Torá» (112-114). Se le puso un título hebreo, *Miqsat Ma'aseh ha-Torah* (= Algunos de los preceptos de la Ley), y por ello es clasificada como 4QMMT, pero deriva de la combinación de 4Q394-399 en un solo texto compuesto (*TQ* 127-136 [= *DSST* 77-85]). No obstante, el primer párrafo, incluso antes de esas normas legales particularizadas, concierne al calendario solar: «El año completo, trescientos se[senta y cuatro] días» (2) –es decir, doce meses de treinta días más cuatro días extra después de cada trimestre–. Pero ¿por qué es eso tan importante? ¿Es simplemente detenerse en nimiedades para establecer diferencias, para crear un *nosotros* contra *ellos*? ¿Qué está en juego en el calendario? ¿Qué tiene que ver el calendario con la ética?

Las gentes viven en coordenadas de espacio y tiempo, de aquí y ahora, y Dios es el Señor del tiempo y el espacio. Pero para los judíos de aquella época resul-

taba cada vez más difícil ver a Dios como Señor del espacio porque el mar Mediterráneo, la tierra patria, la ciudad y el Templo estaban bajo control pagano o impuro. Dios como Señor del tiempo se hizo, entonces, proporcionalmente cada vez más importante. Las autoridades del Templo usaban un calendario lunar semejante al de los paganos vecinos. Por el contrario, los esenios usaban un calendario solar-lunar basado en el hecho de que Dios creó el sol, la luna y las estrellas en el cuarto día de la creación –es decir, en nuestro miércoles–. Por consiguiente, el primer día del Año Nuevo tenía que caer en miércoles (y *siempre* en miércoles). Como sabemos por *Documento de Damasco* 6,18-19 (*TQ* 84 [= *DSST* 37]), los habitantes de Qumrán y otros esenios seguían un calendario bastante diferente del resto de sus correligionarios judíos. Por ello, por ejemplo, el Sacerdote Impío atacó al Maestro de Justicia «en el descanso del día de las Expiaciones ... el día del ayuno, el sábado de su descanso» (1QpHab 11,6-8; *TQ* 252-253 [= *DSST* 201-202]). Era el día de las Expiaciones del Maestro, no del Sacerdote.

¿Qué conclusión podemos sacar? No está claro qué relaciones mantuvieron las otras comunidades esenias con Qumrán o ésta con ellas. ¿Era Qumrán sólo una entre muchas, la primera entre iguales o una especie de comunidad madre ideal o incluso jurisdiccional? ¿Por qué se encontraron tantas *copias* de textos clave en las cuevas, sobre todo en la cueva 4, que al parecer fue la biblioteca principal? Si Qumrán era un centro de copistas –la Editorial Esenia, por así decir–, ¿por qué hay cientos de diferentes manos de copistas evidentes en los manuscritos? ¿O acaso fue Qumrán siempre la comunidad central, de manera que otros esenios huyeron allí con sus propios documentos ante la llegada de las legiones de Vespasiano?

Mi idea en todo esto no es restringir la identidad esenia a una opción monolítica sino abrirla por completo a través de la gama más amplia posible. Las comunidades esenias eran intentos radicales de vivir fiel y plenamente la Ley de Dios, en el derecho y la justicia, en la pureza y la santidad, cuando *todos* a su alrededor, desde los sumos sacerdotes al pueblo, no lo hacían. Es posible discrepar de ese juicio y, no obstante, honrar su integridad.

Es en este trasfondo en el que ahora examino otra comunidad de principios del siglo I, los judíos cristianos alrededor de Santiago el Justo en Jerusalén.

Santiago el Justo

«El resultado del conflicto entre maestros y obispos tuvo importantes consecuencias sociales. Si hubiese prevalecido la escuela, las comunidades cristianas habrían adoptado un carácter intelectual, con poco espacio para los incultos. Los círculos de Clemente y Orígenes, tal como aparecen en sus escritos y en los escasos datos prosopográficos ofrecidos por Eusebio, estuvieron formados por personas que ya tenían formación griega y que en ocasiones eran alumnos de escuelas filosóficas. Por un lado, el episcopado monárquico era mucho más eficiente para reunir a miembros de todas las clases sociales, cultos o analfabetos, y unirlos bajo

la autoridad de una jerarquía estricta. El episcopado no exigía sabiduría ni formación, sino disciplina. La subordinación de la escuela al obispo, como en Alejandría, preservó una gran parte del carácter intelectual de las comunidades cristianas y, de ese modo, favoreció la participación de personas cultas y ricas, pero sin excluir a los pobres y desvalidos».

Dimitris J. Kyrtatas, The Social Structure of the Early Christian Communities, p. 145

Bastaría con leer las cartas de Pablo para saber –gracias a Gálatas 1,18-19 o 2,11-12, por ejemplo– que Simón «la Roca» (Pedro en griego, Cefas en arameo) y Santiago «el hermano del Señor» fueron figuras importantes en el cristianismo primitivo. Si alguien leyese sólo los evangelios canónicos sabría que Pedro fue muy importante, pero sólo conocería a Santiago como uno de los hermanos de Jesús citado de pasada en Marcos 6,3. Sin embargo, quien leyese una fuente no cristiana como Josefo sólo conocería dos individuos del cristianismo más primitivo: uno es el propio Jesús y el otro su hermano Santiago. No sabría, por ejemplo, ni siquiera que Pedro o Pablo existieron. Santiago el hermano del Señor, Santiago el Justo, Santiago de Jerusalén, Santiago –cualquiera que fuese su nombre– reclama una atención muy especial.

El epígrafe anterior se refiere a las tensiones institucionales entre el obispo-jefe y el maestro-erudito cuando Demetrio y sus sucesores eran gobernantes de la Iglesia alejandrina y Clemente u Orígenes dirigían su escuela catequética entre mediados del siglo II y mediados del siglo III. Mi intención al citarlo no es retrotraer el episcopado monárquico hasta principios del siglo I con Santiago de Jerusalén, sino que más bien lo uso para introducir esta pregunta: ¿qué tipo de poder y autoridad tuvo Santiago y cuáles fueron las ventajas y desventajas sociopolíticas de ese género de autoridad?

Santiago en Josefo

En el capítulo 1 examinamos lo que Josefo dice sobre Jesús. Pero lo que dice sobre Santiago, el hermano de Jesús, es mucho más extenso. Si sólo conociéramos estos dos textos, probablemente Santiago parecería mucho más importante que Jesús. Su ejecución fue suficiente para deponer a un sumo sacerdote:

«El César envió a Albino a Judea en calidad de procurador, al informarse de la muerte de Festo. Y el rey [Agripa II] despojó a José de la dignidad de sumo sacerdote, mientras concedió el honor de sucederle en el cargo al hijo de Anán, también él llamado Anán ... Pero el Anán más joven ... era de carácter extraordinariamente osado y temerario, aunque pertenecía a la secta de los saduceos, quienes en sus sentencias se muestran más severos que todos los demás judíos ... Pues bien, Anán, dado su carácter, como creyó disponer de una ocasión pintiparada por haber muerto Festo y encontrarse Albino todavía en camino, instituyó un consejo de jueces, y tras presentar ante él al hermano de Jesús, llamado

Cristo, de nombre Santiago, y a algunos otros, presentó contra ellos la falsa acusación de que habían transgredido la ley y, así, los entregó a la plebe para que fueran lapidados. Pero los que parecían ser los más moderados de los habitantes de la ciudad y los más escrupulosos cumplidores de las normas legales apenas soportaron esta acción. Por lo que enviaron recado secretamente ante el rey [Agripa II] para exhortarlo a que ordenara a Anán que no continuara con tales acciones, puesto que tampoco la primera que había realizado en esa línea de comportamiento había sido correcta. Y algunos de ellos fueron incluso al encuentro de Albino, quien hacía el viaje por tierra desde Alejandría, y, al verlo, le informaron de que Anán no estaba autorizado a instituir un consejo de jueces sin el visto bueno del propio Albino. Entonces éste, convencido por sus alegaciones, envió a Anán una carta que rezumaba ira, en la que le amenazaba con exigirle responsabilidades. Y el rey Agripa a causa de ello lo despojó de la dignidad de sumo sacerdote, cargo que había ocupado durante tres meses, y lo sustituyó por Jesús, hijo de Damneas» (*Antiguedades judias* 20,197-203).

Hay que hacer tres observaciones importantes a propósito de este texto. Primero, Anán no era sólo el sumo sacerdote, sino que provenía de una de las familias de sumos sacerdotes más importantes. Su padre, Anán el Viejo, fue sumo sacerdote en los años 6-15 EC: en los evangelios recibe el nombre de Anás. Anán el Viejo era suegro de José Caifás, sumo sacerdote en los años 18-36 EC, figura que también conocemos gracias a los evangelios. Además, fue padre de otros cinco sumos sacerdotes: Eleazar, Jonatán, Teófilo, Matías y Anán el Joven (mencionado en el texto anterior) y abuelo de Matías, sumo sacerdote en el año 65 EC. En otras palabras, Anán el Joven provenía de una familia que dominó el sumo sacerdocio durante la mayor parte del siglo I antes del año 66, con ocho sumos sacerdotes en sesenta años. Segundo, por haber convocado (en el interregno entre gobernadores romanos en el 62 EC) un sanedrín para un caso de delito capital y haber ejecutado a Santiago y a otros, Anán el Joven se atrajo la ira del soberano herodiano Agripa II y del gobernador romano Albino. Por último, Josefo dice que Anán era «saduceo» y califica a los que se oponían a él como «los más escrupulosos cumplidores de las normas legales», lo cual significa probablemente fariseos. La ejecución de Santiago y de los otros se interpretó en el marco de esa rivalidad y resultó suficiente para que Anán fuera depuesto después de sólo tres meses en el cargo. No obstante, Santiago debió de haber tenido cierto prestigio público; de lo contrario, su nombre difícilmente habría sido registrado; de hecho, es identificado como «el hermano de Jesús, llamado Cristo». ¿Por qué era Santiago una figura tan importante que los fariseos, presumiblemente, depusieron a un sumo sacerdote por su causa? ¿Qué más sabemos sobre Santiago antes de su ejecución a principios de los años 60?

Santiago en Pablo

Pablo se convirtió al cristianismo entre tres y cinco años después de la crucifixión de Jesús, y a partir de entonces visitó Jerusalén en tres ocasiones –una a

finales de los años 30, otra a finales de los años 40 y, por último, a finales de los años 50–. Al escribir a los gálatas, insiste en que es un apóstol de pleno derecho enviado por una revelación de Dios y de Jesús, no un subapóstol enviado por una comisión de la Iglesia de Jerusalén y sus jefes. Él no acudió a pedirles permiso para lo que estaba haciendo y cuando finalmente fue a verlos, se limitó a entrevistarse con los jefes:

> «Luego, de allí a tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y permanecí quince días en su compañía. Y no vi a ningún otro apóstol, sino a Santiago, el hermano del Señor» (Gálatas 1,18-19).

Si datamos la ejecución de Jesús en el año 30 y la conversión de Pablo en el 35, entonces la primera visita a Jerusalén tuvo lugar en el 38. La expresión de Pablo podría hacernos pensar que Pedro (Cefas) era más importante que Santiago en aquel momento, al menos desde la perspectiva de Pablo.

La segunda visita es mucho más significativa y tuvo lugar, si Pablo data los dos acontecimientos a partir de su conversión, en el año 49:

> «Luego, al cabo de catorce años, subí nuevamente a Jerusalén con Bernabé, llevando conmigo también a Tito ... Pues bien, ni siquiera Tito que estaba conmigo, con ser griego, fue obligado a circuncidarse ... y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé, para que nosotros fuéramos a los gentiles y ellos a los circuncisos. Sólo nos pidieron que nos acordáramos de los pobres [*ptōchōn*], cosa que he procurado cumplir» (Gálatas 2,1.3.9-10).

Se debatía si los varones paganos cristianos debían ser circuncidados cuando se convertían, y Tito era una ayuda visual para el punto de vista negativo. Había judíos cristianos –a los que Pablo llama «falsos hermanos» en Gálatas 2,4– que tenían un punto de vista afirmativo, pero no contaban con el apoyo de los jefes, ahora citados con Santiago en primer lugar. Como la Ley de Dios no era todavía un menú en el que se podía escoger y elegir, ¿cómo se podía justificar eso? Sólo en un contexto de consumación apocalíptica, como ha mostrado Paula Fredriksen: «Si es que los gentiles tienen un lugar en el reino, ¿cuál es? Podemos agrupar el material alrededor de dos polos. En el extremo negativo, las naciones son destruidas, derrotadas o de alguna manera sometidas a Israel ... En el extremo positivo, las naciones participan en la redención de Israel. Las naciones acudirán en masa a Jerusalén y adorarán al Dios de Jacob junto con Israel» (1991:544-545). Los gentiles ya no serán paganos, pero tampoco será necesario que se hagan judíos. «Cuando Dios establezca su reino, estos dos grupos constituirán juntos "su pueblo": Israel, redimido del destierro, y los gentiles, redimidos de la idolatría. Los gentiles son salvados como gentiles: no se hacen, desde el

punto de vista escatológico, judíos» (1991:547). Con todo, es posible advertir una tensión incluso dentro del programa más favorable a la conversión espiritual que al exterminio físico. Los gentiles no se hacen judíos, pero tampoco siguen siendo paganos. ¿Qué es un gentil no pagano? ¿Que deben hacer esos paganos, como mínimo o como máximo? ¿Y quién decide?

En cualquier caso, en el concilio de Jerusalen se resolvió la cuestión inmediata de la circuncisión de los varones gentiles. Pero se suscitó un problema mucho mayor, porque a la sazón había una doble misión: una para los judíos, dirigida por Pedro, y otra para los paganos dirigida por Bernabé y Pablo. Esto habría funcionado bien si judíos y paganos hubieran vivido en enclaves completamente aislados, y si los judíos cristianos hubieran predicado sólo a judíos y los paganos cristianos sólo a paganos. Era magnífico como idealismo apocalíptico. Pero ¿de qué modo funcionaría como programa práctico? Después de todo, es más fácil imaginar el apocalipsis como instante divino que como proceso humano En una gran ciudad como Antioquía, por ejemplo, ¿habría dos comunidades separadas: una de paganos cristianos y otra de judíos cristianos? Y, aparte de este caso, judíos como Bernabé y Pablo que estaban en contacto con paganos ¿cómo vivirían su condición judía?

Estos problemas no resueltos estallaron pronto en Antioquía donde, en una comunidad mixta, judíos cristianos y paganos cristianos comían juntos sin observar los mandamientos *kosher* de la Ley de Dios.

> «Mas, cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era censurable. Pues antes que llegaran algunos de parte de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, empezó a evitarlos y apartarse de ellos por miedo a los circuncisos. Y los demás judíos se unieron a él en esta hipocresía, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por su hipocresía. Pero en cuanto vi que no procedían rectamente, conforme a la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos: "Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?"» (Galatas 2,11-14).

Santiago suponía que los judíos cristianos observarían la Ley mientras que los paganos cristianos no lo harían. Pero en una comunidad mixta, como la de Antioquía, el judaismo cristiano tenía que prevalecer sobre el paganismo cristiano Pedro y Bernabé suponían que las normas *kosher* ya no eran importantes, *ni en un sentido ni en otro*. No era importante observarlas, pero tampoco importaba no observarlas. Por consiguiente, antes de la intervención de Santiago, ellos comían con los paganos como paganos. Después de ella, querían que todos, incluidos los paganos, comieran como judíos. Pablo dijo que era una hipocresía; es probable que ellos lo consideraran cortesía. En todo caso, Pablo se negó a rendirse, se encontró aislado y, a mi juicio, se fue hacia occidente y nunca más regresó a Antioquía

Todo ello pone de relieve dos ideas principales sobre Santiago: era el jefe oficial de la Iglesia madre de Jerusalén, la cual dirigía dos misiones principales, una para los judíos y otra para los paganos. Era un judío cristiano que creía que Jesús era el Mesías, pero también observaba la Ley judía completa. Esto explica, negativamente, por qué, a diferencia de Esteban a principios de los años 30 o Santiago, hijo de Zebedeo, a principios de los años 40, Santiago no fue atacado, perseguido ni ejecutado hasta principios de los años 60. No explica por completo, positivamente, por qué fue defendido tan vigorosamente por judíos no cristianos después de su ejecución. Es indudable que era importante para los judíos cristianos. Pero ¿por qué era importante para los judíos *no* cristianos? ¿Observaba la Ley? Lo hacía, por supuesto, pero eso era lo que *debía* hacer, como todos los demás judíos. ¿Qué hay de especial en esto?

Santiago en Eusebio

Eusebio, obispo de Cesarea, que vivió del año 263 al 339, vio cómo el cristianismo pasaba de culto perseguido a religión imperial. Su *Historia eclesiástica*, publicada en versiones cada vez más extensas durante el primer cuarto del siglo IV, está entrampada, como afirma Timothy Barnes, «por su incapacidad para contemplar el desarrollo teológico»; como consecuencia, «su relato de la historia interna de la Iglesia y de la literatura cristiana es más una serie de notas inconexas que una narración coherente» (132). Una de las fuentes de Eusebio es la obra en cinco volúmenes de Hegesipo, *Hypomnémata* [«Memorias»], datada hacia el año 150; del quinto volumen cita lo siguiente sobre Santiago (Velasco Delgado 1973:1,107-108 [= Williamson 99-100]):

> «Sucesor en la dirección de la Iglesia es, junto con los apóstoles, Santiago, el hermano del Señor. Todos le daban el sobrenombre de "Justo", desde los tiempos del Señor hasta los nuestros, pues eran muchos los que se llamaban Santiago. Pero sólo éste fue santo desde el vientre de su madre. No bebió vino, ni bebida fermentada, ni comió carne; sobre su cabeza no pasó tijera ni navaja y tampoco se ungió con aceite ni usó del baño. Sólo a él le estaba permitido entrar en el santuario, pues no vestía de lana, sino de lino. Y sólo él penetraba en el templo, y allí se le encontraba arrodillado y pidiendo perdón por su pueblo, tanto que sus rodillas se encallecieron como las de un camello, por estar siempre de rodillas adorando a Dios y pidiendo perdón para el pueblo. Por su eminente rectitud se le llamaba "el Justo" y "Oblías", que en griego quiere decir "protección del pueblo y justicia", como declaran los profetas acerca de él» (*Historia eclesiástica* 2,23,4-7).

Hegesipo describe a Santiago bajo un voto de nazireato vitalicio. La versión temporal de este voto se describe en Números 6,1-21, pero las versiones vitalicias se describen para Sansón en Jueces 13,5.14 y 16,17 y para Samuel en 1 Samuel 1,11.22. Al nazireo, como al sumo sacerdote en Levítico 21,11, le está

prohibido tocar un cadáver, ni siquiera para enterrar a sus padres, a fin de no incurrir en impureza. Además, Santiago, como nazireo, es tratado como sacerdote y le está permitido entrar en el Santo –tal vez incluso, aunque la topografía del Templo parece confusa, entrar en el mismo Santo de los Santos, como hacía el sumo sacerdote el día de las Expiaciones.

Pienso que en todo esto sólo hay un elemento probablemente histórico: Santiago era famoso por su ascetismo. Hay un segundo elemento posible: Santiago era nazireo. Califico este segundo elemento como *posible*, no como *probable*, porque Hegesipo pudo deducirlo de Hechos 18,18 y 21,24 donde, en un contexto que abordaré más adelante, Santiago dice a Pablo que se una a otros cuatro que se estaban purificando al final de sus votos de nazireato temporales. Dejo a un lado un tercer elemento –Santiago con los privilegios de sacerdote e incluso con los privilegios de sumo sacerdote– porque lo considero excesivamente entusiasta. Reconozco que hay una fuerte inclinación para descartar todo el relato por sus ampliaciones imaginativas, pero retengo el núcleo por una sola razón: la combinación de hecho histórico y ampliación apologética que sucede aquí con respecto a la vida de Santiago sucede también con respecto a la muerte de Santiago. Para esa ejecución Eusebio cita el octavo libro de *Hypotyposeis*, una obra perdida de Clemente de Alejandría (*ca.* 150 y 215) (Velasco Delgado 1973:1,64.106 [= Williamson 72, 99]):

> «[Santiago] el Justo, que fue precipitado desde el pináculo del templo y rematado a golpes con un mazo de batán ... Lo mataron, aprovechando oportunamente la falta de gobierno, pues habiendo muerto en Judea por aquel entonces Festo, la administración del país quedó sin jefe y sin control. El modo en que tuvo lugar la muerte de Santiago ya lo han dejado claro las palabras citadas de Clemente, que cuenta cómo lo arrojaron desde el pináculo del templo y lo apalearon hasta matarlo» (*Historia eclesiástica* 2,1,5 y 2,23,2-3).

Eusebio tiene información, presumiblemente gracias a Josefo (a quien cita en otras cuestiones), sobre el interregno a la muerte de Festo y sobre la ejecución de Santiago. La muerte es real, los detalles son apologéticos. Lo mismo sucede con su vida. El ascetismo es real, los detalles son apologéticos. Por tanto, supongo que Santiago era asceta, fuese o no con un voto de nazireato. Naturalmente, en ese contexto, la observancia *kosher* no resultaría demasiado difícil. El ascetismo sería, por así decir, una observancia ultra-*kosher*.

Pablo y Eusebio, juntos, indican por qué Santiago fue tan importante para los judíos cristianos y no cristianos. Pero ¿y aquellos «otros» que murieron con él? ¿Hubo alguna dimensión colectiva en esa ejecución? ¿Y la comunidad de Jerusalén en relación con Santiago?

La comunidad de Jerusalén

«Mi opinión es que todos debemos
poner nuestros bienes en común,
para que todos tengamos nuestra parte correspondiente
y podamos vivir con ella.
A partir de entonces, no habrá ricos y pobres.
No existirán los vastos dominios en poder de éste,
mientras el otro no posee ni un palmo de tierra
donde ser enterrado. Basta ya de legiones de esclavos para unos,
cuando los demás no tienen ni un pobre criado.
Quiero la vida común,
y que sea la misma para todos».

Aristófanes, *Las eclesiazusas*, 590-594

A principios del año 393 AEC se representó por primera vez en Atenas la comedia de Aristófanes titulada *Las eclesiazusas* o *La asamblea de las mujeres*. La trama presenta a mujeres en vez de varones como nuevos gobernantes de la ciudad, y la propiedad comunitaria en vez de la propiedad privada como la nueva economía de la ciudad. El gran comediógrafo toma el comunalismo [*communalism*] de la *República* ideal de Platón, limitado en ésta a ciertos aspectos de liderazgo, y lo satiriza, aplicándolo a todo y a todos, como en los versos antes citados (Xuriguera 173 [= Rogers 1924:246, 300-301]). Blépiro, por ejemplo, hace preguntas a su esposa Praxágora sobre el sexo, el amor y el matrimonio, preguntándose «si todas las mujeres y los hombres serán comunes y libres». ¿Cómo se evitarán las preferencias por las personas más atractivas o que las más deseables sean escogidas si «no existe el matrimonio ni ningún otro freno»? Praxágora explica que antes de que los individuos puedan elegir a las personas más atractivas tienen que aceptar también a las menos deseables. A su juicio, es «una idea altamente democrática» y «el mejor sistema popular jamás concebido» (versos 611-630). La idea del comunalismo absoluta de dinero, tierra y sexo era fácil de imaginar y de satirizar. No obstante, es interesante que el control masculino y la propiedad privada, o el control femenino y la propiedad comunitaria, se mantuviesen o derrumbasen juntos para Aristófanes y su auditorio.

Cito este texto como epígrafe para indicar cuán fácil es ridiculizar y burlarse de los intentos de conseguir la igualdad humana por medio de la propiedad común y de los bienes compartidos. Tal vez el sarcasmo sea apropiado, pero también es apropiado preguntar quién gana con tal escarnio. En cualquier caso, dejo aquí las palabras de Aristófanes como advertencia.

¿Una comunidad igualitaria?

La segunda mitad del evangelio lucano en dos volúmenes se llama ahora Hechos de los Apóstoles y su intención teológica se proclama claramente en Hechos 1,8. El libro trata sobre el movimiento del Espíritu Santo desde Jerusalén, pasando por Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra, o al menos hasta Roma como centro del mundo. Trata sobre el cambio de la sede central del Espíritu Santo de Jerusalén a Roma. En este trasfondo Lucas describe la comunidad de Jerusalén de esta manera:

> «Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y lo repartían entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hechos 2,44-45).

Es una descripción un tanto rápida y superficial de algo tan radical, pero Lucas la repite más adelante, dando más detalles. En este relato posterior hay tres secciones: la primera repite más o menos el resumen anterior; las secciones segunda y tercera dan ejemplos positivos y negativos del proceso que está en marcha:

> [1] «La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían ellos en común. Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con gran poder. Y gozaban todos de gran simpatía. No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de las ventas, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad.
>
> [2] José, llamado por los apóstoles Bernabé (que significa: "hijo de la exhortación"), levita y originario de Chipre, tenía un campo; lo vendió, trajo el importe y lo puso a los pies de los apóstoles.
>
> [3] Un hombre llamado Ananías, de acuerdo con su mujer Safira, vendió una propiedad, y se quedó con una parte del precio, sabiéndolo también su mujer; la otra parte la trajo y la puso a los pies de los apóstoles. Pedro le dijo: "Ananías, ¿cómo es que Satanás se adueñó de tu corazón para mentir al Espíritu Santo y quedarte con parte del precio del campo? ¿Es que no era tuyo mientras lo tenías, y, una vez vendido, no podías disponer del precio? ¿Por qué determinaste en tu corazón hacer esto? No has mentido a los hombres, sino a Dios". Al oír Ananías estas palabras, cayó y expiró. Y un gran temor se apoderó de todos cuantos lo oyeron. Se levantaron los jóvenes, le amortajaron y le llevaron a enterrar. Unas tres horas más tarde entró su mujer que ignoraba lo ocurrido. Pedro le preguntó: "Dime, ¿habéis vendido el campo en tanto?". Ella res-

pondió: "Sí, en eso". Y Pedro le replicó: "¿Cómo os habéis puesto de acuerdo para poner a prueba al Espíritu del Señor? Mira, aquí a la puerta están los pies de los que han enterrado a tu marido; ellos te llevarán también a ti". Al instante ella cayó a sus pies y expiró. Cuando entraron los jóvenes, la hallaron muerta, y la llevaron a enterrar junto a su marido. Un gran temor se apoderó de toda la Iglesia y de todos cuantos oyeron esto» (Hechos 4,32-5,11).

¿Cómo hay que valorar esa pretensión? ¿Es una comunidad imaginaria que nunca existió como tal? ¿Es idealismo no histórico y fantástico? ¿No es más que la insistencia de Lucas en la vida pacífica y serena de la comunidad de Jerusalén más primitiva? Tenían, dice él, no sólo un propósito y una intención comunes, sino que también tenían los bienes en común. Esta descripción, aunque esté idealizada, ¿indica un intento serio de realizar una comunalidad [*commonality*] radical en la comunidad cristiana más primitiva de Jerusalén?

Por un lado, sería posible señalar aquel castigo visto anteriormente en la *Regla de la comunidad* de Qumrán: «Si se encuentra entre ellos alguien que ha mentido acerca de los bienes a sabiendas, lo separarán de la comida pura de los Numerosos un año y será castigado a un cuarto de su pan» (1QS 6,24-25). Entonces, ¿tal vez el relato de Ananías y Safira sea un hecho histórico? Por otro lado, sería posible señalar la comedia de Aristófanes, también vista antes. Praxágora pretende aplicar su nuevo programa creando un fondo común de «dinero y tierra» al que todos tienen que entregar todo lo que poseen y del que todos recibirán lo que necesiten. Pero su marido Blépiro pregunta: ¿qué pasa si alguien no aporta, no ya la tierra, que sería difícil de esconder, sino «talentos de plata y dáricos de oro», mucho más fáciles de ocultar? Y Praxágora responde: ¿«Qué ventajas habrá en no aportarlo todo al fondo común», si todos tienen todo lo que necesitan? (versos 596-607). En todo relato de iniciación a la propiedad común, parece que se plantea esta cuestión obvia: ¿y si alguien comete fraude? Entonces ¿tal vez el relato de Ananías y Safira es ficción?

En un ensayo reciente S. Scott Bartchy defiende la historicidad fundamental del relato de Lucas en el trasfondo de honor y vergüenza, patronazgo y clientelismo, parentesco real y parentesco ficticio en el mundo mediterráneo. Por una parte, «José Bernabé es considerado, ante todo, como uno de los patronos significativos en las comunidades judeo-cristianas en Jerusalén» (315). Por otra, «Ananías y Safira no sólo se deshonraron y avergonzaron a sí mismos como patronos, sino que también se mostraron como extraños, no parientes» (316). Esto es bien cierto. Éstos son, respectivamente, un ejemplo positivo y otro negativo de puesta en común patronal. También es muy cierto que Lucas insiste mucho, en los dos volúmenes de su obra, para que se den más limosnas, para que haya mayor apoyo patronal y para que los cristianos *ricos* se hagan más responsables de los cristianos *pobres*. Así pues, ya se trate de hecho histórico o de ficción, Ananías y Safira son los patronos negativos en contraste con la imagen positiva de José Bernabé. Pero ¿es la puesta en común *patronal* el único tipo posi-

ble y era el único tipo disponible para aquella comunidad de Jerusalén? «Es muy probable que los discípulos de Jesús que habían acudido a Jerusalén desde Galilea tuvieran que recurrir al trabajo como asalariados para poder vivir», como observa Bartchy (315). ¿No pudo haber otra forma de participación, no *patronal* sino *comunitaria*, una puesta en común de todo lo que cada uno poseía con otros que estaban en una posición semejante? Del mismo modo que vimos en el capítulo 23 que había comidas compartidas *patronales* y *comunitarias*, ¿no habría también posesiones compartidas *patronales* y *comunitarias*? En todo caso, mantengo esa distinción y no identifico todas las formas de compartir con la participación comunitaria. La participación comunitaria es una crítica más radical de la comunidad comercializada que la participación patronal, porque cuanto más aumentan las limosnas individuales, más se ignora la justicia sistémica. La puesta en común patronal (limosnas) es un acto de poder. La puesta en común comunitaria es un acto de resistencia.

Recordemos que el comunalismo esenio iba desde la donación de todos los bienes en Qumrán a la donación de un mínimo del salario de dos días por mes en las otras comunidades. Pienso que comunalismo es una gama que va del punto máximo al mínimo pero, cualesquiera que sean sus detalles específicos, indica que una Ley santa para un tiempo impío exige modos de participación comunitaria. No obstante, subrayo que compartir significa tanto dar como recibir. Si, por ejemplo, alguien depende totalmente de la comunidad, debe darlo todo a la comunidad. Con Jerusalén sucede lo mismo. Dejo planteada la cuestión acerca de si hay que considerar «todas las cosas en común» de manera absoluta o relativa. Propongo que hubo un intento serio de establecer lo que podríamos llamar *comunidad compartida* a la que una persona daba, como máximo, todo lo que tenía o, como mínimo, todo lo que podía. En este trasfondo, la falta (¿ficticia?) de Ananías y Safira fue mentir a la comunidad, afirmar que habían dado todo, cuando en realidad se habían quedado con una parte. Pero fue una mentira práctica, no sólo teórica. Estaban recibiendo de la comunidad *como si* no tuvieran ningún recurso propio. De hecho, el relato admite que no tuvieron que vender su propiedad y que, incluso después de venderla, no tuvieron que entregarla a la comunidad. Pero alegar una donación absoluta era también alegar un derecho absoluto, el derecho absoluto a recibir lo que necesitaban, el derecho absoluto a participar en la comida compartida eucarística de la comunidad. No todos los comerciantes de Cristo estaban en Galilea y Siria. Así pues, en Jerusalén, como en Qumran, la norma es: prohibidas las mentiras deliberadas sobre los bienes, prohibidas las reivindicaciones espurias del sustento. Lo que veo en los dos casos, con los judíos esenios y los judíos cristianos es un impulso para el establecimiento de una *comunidad compartida* como reacción contra una *comunidad comercializada* –un esfuerzo hecho, naturalmente, para vivir en alianza con Dios–. Es, en cualquier caso, la colecta para los pobres lo que me persuade para considerar la expresión «todas las cosas en común» de Lucas no como un idealismo imaginario, ni siquiera una puesta en común patronal, sino como un compartir comunitario.

La cuestión importante no es si todos en la comunidad de Jerusalén lo daban todo sino si hubo un intento serio de vivir juntos en comunidad. En otras palabras, la cuestión es si esto era el equivalente urbano y jerosolimitano de la dialéctica rural de comer y sanar examinada en las partes séptima y octava de este libro. Lo que me persuade para tomar en serio esa solidaridad comunitaria es algo que aprendemos de Pablo de manera muy directa y de Lucas de manera bastante indirecta.

Para comprender este argumento son necesarias algunos informaciones previas y, al presentarlas, integro críticamente datos de los Hechos de Lucas y de las epístolas de Pablo. Hacía mucho que algunos judíos habían imaginado un escenario apocalíptico en el que los paganos se salvaban y justificaban sin hacerse judíos, como en la anterior cita de Paula Fredriksen: «Los gentiles escatológicos ... los que serían admitidos en el reino una vez que éste fuese establecido, entrarían como gentiles. Darían culto y comerían junto con Israel en Jerusalén, en el Templo. El Dios al que adoran, el Dios de Israel, los redimirá del error de la idolatría: los salvará –con una fórmula expresada en un lenguaje un tanto diferente– misericordiosamente, sin las obras de la Ley» (1991:548). Pero exactamente ¿cómo funcionaría eso aquí abajo en la tierra? Si Dios y la Ley de Dios no debían ser trivializados, los gentiles tenían que dejar de ser gentiles antes de que pudiera tener lugar semejante comida común. Aunque no tuviesen que hacerse judíos, ciertamente tenían que hacerse ex paganos, es decir, ex gentiles. ¿Y qué estaba implicado, cómo mínimo o cómo máximo, en ser un ex pagano? ¿Qué se exigiría? Si eran dispensados «de las obras de la Ley», ¿quién definiría esas «obras»? Por ejemplo, la creencia en el único Dios verdadero ¿no era el primer mandamiento, la primera obra de la Ley? Ciertamente era posible debatir con intensidad esta o aquella *interpretación* de la Ley de Dios, pero ¿cómo sería posible escoger entre esta o aquella *parte* de la Ley de Dios?

Todas estas cuestiones llegaron a un punto culminante en dos incidentes narrados por Pablo en Gálatas 1-2, con todas las animosidades originales manifestadas por completo, y por Lucas en Hechos 15 con todas las animosidades originales decididamente eliminadas. Antes vimos los detalles de estos incidentes –detalles que ahora sirven de trasfondo para mi preocupación presente–. El último punto del concilio de Jerusalén consignado por Pablo es este acuerdo:

> «Sólo nos pidieron que nos acordáramos de los pobres [*ptōchōn*], cosa que he procurado cumplir» (Gálatas 2,10).

Si sólo tuviéramos esta única sentencia, sería difícil saber con exactitud qué significaba. Pero está claro gracias a otros textos que se debía hacer una colecta en las comunidades pagano-cristianas en beneficio de la comunidad judía cristiana de Jerusalén. Ésta es la parte fácil. La parte difícil es si el objetivo era sólo aliviar la pobreza (dinero destinado a mitigar la indigencia entre los judíos cristianos de Jerusalén y, más allá de ellos, los judíos no cristianos) o si el objetivo era sostener a la misma comunidad de Jerusalén bajo el nombre teológicamente cargado de los «pobres». Si estamos hablando sólo de alivio de la pobreza, ¿por qué deberían tener los pobres de Jerusalén prioridad sobre los pobres de Antioquía, Éfeso, Filipos, Corintio y cualquier otra comunidad pagano-cristiana? ¿Por qué los cristianos pobres de Jerusalén tendrían más dificultades que los cristianos pobres de cualquier otra ciudad? Me inclino, por tanto, a considerar que la colecta estuvo destinada primariamente a la propia comunidad de Jerusalén y que ellos se habían dado a sí mismos el título de «pobres». No obstante, me parece que éste título requería alguna forma de comunalidad, algún tipo de estilo de vida comunitario, algún grado de diferencia entre la comunidad jerosolimitana y otras comunidades cristianas.

Pensemos, por un momento, en la colecta judía anual para el Templo de Jerusalén. El dinero recaudado era el medio siclo o *didrachmon* anual, «impuesto cobrado a todos los judíos con más de veinte años de edad, incluidos los libertos y prosélitos» (*GLAJJ* 1,198) para el Templo de Jerusalén. Esa subvención anual era para el culto público del Templo. No era una colecta para los pobres de Jerusalén y, si tal cosa se hubiese propuesto, es probable que se hubiese hecho la misma pregunta obvia: ¿no había judíos pobres en todas las ciudades y no debía cada ciudad preocuparse de los suyos? De igual modo, mi argumento es que la colecta para los «pobres» tenía el objetivo de apoyar algo bastante público: la comunidad de Jerusalén como ideal escatológico, con su estilo de vida paradigmático de compartir comunitario. Sólo algo tan importante como esto puede justificar el extenso espacio dedicado a la colecta. Las referencias en las cartas de Pablo son explícitas y amplias. Sin embargo, las que se encuentran en los Hechos de los Apóstoles son, una vez más, problemáticas. Es indudable que Lucas conoce tradiciones sobre la colecta, pero o no sabe lo que tiene o no quiere admitir lo que sabe. No dedica ni una sola palabra explícita a la colecta, pero hace varias referencias cruciales que sólo se pueden aplicar a ella. He aquí los textos principales (pero observemos que las informaciones de Lucas sólo tienen sentido si sabemos lo que sucede gracias a Pablo):

Promesa:	Gálatas 2,10	
Colecta:	1 Co 16,1-4; 2 Co 8-9	Hechos 11,27-30
Entrega:	Romanos 15,30-31	Hechos 20,4
Desastre:		Hechos 21,17-26

La *promesa* fue hecha en el concilio de Jerusalén, en Gálatas 2,10. La *colecta* se recaudó en cuatro provincias romanas: Galacia, Asia, Macedonia y Acaya. Los planes de Pablo para la colecta constaban de dos pasos. Primero, cada comunidad debía recaudar lo que pudiera todos los domingos. Segundo, dos representantes acreditados acompañarían a Pablo a Jerusalén con los donativos de cada provincia. Los temores de Pablo por el resultado de la entrega de la colecta resultan claramente conmovedores cuando escribe a los romanos desde Corinto en el invierno de los años 55-56:

> «Os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones rogando a Dios por mí, para que me vea libre de los incrédulos de Judea, y el socorro que llevo a Jerusalén sea bien recibido por los santos» (Romanos 15,30-31).

En Jerusalén hay un doble peligro. Los judíos no cristianos podrían considerar a Pablo un traidor que había difamado la Ley de Dios al anunciar que *ni* los judíos *ni* los paganos debían observarla. Los judíos cristianos podían considerarlo, cuando menos, un peligro y posiblemente incluso un traidor. Podían negarse a aceptar la colecta por considerarla connivencia con una posición que no aceptaban. Lucas, no Pablo, nos dice lo que sucedió:

> «Santiago ... y todos los presbíteros ... le dijeron: "Ya ves, hermano, cuántos miles y miles de entre los judíos han abrazado la fe, y todos son fervientes partidarios de la Ley. Pero han oído decir de ti que enseñas a todos los judíos que viven entre los gentiles que se aparten de Moisés, diciéndoles que no circunciden a sus hijos ni observen las tradiciones. ¿Qué hacer, pues? Porque va a reunirse la muchedumbre al enterarse de tu venida. Haz, pues, lo que te vamos a decir: Hay entre nosotros cuatro hombres que tienen un voto que cumplir. Tómalos y purifícate con ellos; y paga tú por ellos, para que se rapen la cabeza; así todos entenderán que no hay nada de lo que han oído decir de ti; sino que tú también te portas como un cumplidor de la Ley» (Hechos 21,18b.20b-24).

Supongo que a Pablo le dijeron que la colecta no iba a ser aceptada a menos que usase parte de ella como Santiago y los ancianos exigían. No estoy seguro acerca de cómo ellos formularon tales condiciones. Según el discurso de Lucas, Pablo fue un hipócrita al aceptar la colecta, porque él mismo no «se portó como un cumplidor de la Ley». Pero, según el relato de Lucas, los judíos de la diáspora atacaron a Pablo en el Templo por haber introducido a un pagano dentro del área prohibida; fue arrestado y ejecutado cuatro años más tarde en Roma. No sorprende que Lucas, si tenía información acerca de la colecta, no quisiera describir con demasiada claridad lo que sucedió. Pablo esperaba que la colecta mantuviera unidos a los judíos cristianos y a los judíos paganos en el nivel de la caridad, no en el de la teología. Pero no resultó así, y a él le costó al vida.

Mi propósito al examinar el tema de la colecta es ver si arroja alguna luz sobre la comunidad de Jerusalén. Ciertamente es otra indicación de que Santiago y los judíos cristianos en la comunidad jerosolimitana eran observantes de la Ley. La Ley de Dios era aún obligatoria para ellos por su condición de judíos cristianos. Pero mi idea es que la comunidad de Jerusalén no podía esperar ese «servicio para los santos» administrativo excepto si su estilo de vida era de algún modo especial, a menos que pudiesen justificar su título de «pobres» con una existencia comunitaria semejante a la de un campamento esenio. Tales comunidades vivían la Ley de Dios plena y fielmente a través de la puesta en común de bienes, posesiones y salarios según las normas que adoptaban. Y la comida común era el símbolo poderoso y también el centro real de esa comunalidad.

La Iglesia de Jerusalén era una comunidad de participación con una comida compartida comunitaria como centro cultual. También era una comunidad apocalíptica, lo cual explica por qué se encontraba donde se encontraba –en Jerusalén y no, por ejemplo, aún en Galilea–. La inminente consumación apocalíptica iba a suceder en Jerusalén; allí iba a volver Jesús. Por último, esa comunalidad se refleja en la experiencia extática narrada en Hechos 2:

> «Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos con un mismo objetivo. De repente vino del cielo un ruido como una impetuosa ráfaga de viento, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; se llenaron todos de Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse» (Hechos 2,1-4).

Una vez más Lucas interpreta en sentido contrario a sus datos. Lo que sucedió no fue que todos empezaron a hablar lenguas extranjeras que no habían aprendido. Lo que hicieron fue «hablar en lenguas», hablar-lenguas en vez de hablár-palabras –es decir, declaraciones prolongadas y extáticas que incluían palabras sin sentido–. Los participantes, hasta 120, fueron identificados como hombres y también mujeres en Hechos 1,14-15. Pero observemos que el Espíritu descendió sobre todos por igual –se dividió, por así decir, para llenar a todos los miembros igualmente de modo que todos respondieran de la misma manera, con una sola voz de éxtasis sin palabras–. Era un Espíritu que se distribuía por igual para una comunidad que debía hacer lo mismo.

Décima Parte

Relato y tradición

«Se supone que en otro tiempo hubo un relato histórico más antiguo que fue posteriormente complementado con materiales tomados de la profecía bíblica ... No obstante, esta hipótesis suscita serias objeciones. Nunca se ha esclarecido la forma, la estructura y la situación vital de semejante relato histórico de la pasión y de su transmisión. La alternativa es más convincente: en el principio sólo hubo la creencia en que el sufrimiento, la muerte y la sepultura de Jesús, y también su resurrección, sucedieron "según las Escrituras" (1 Corintios 15,3-4). Los primeros relatos sobre el sufrimiento y la muerte de Jesús no habrían intentado recordar lo que realmente sucedió. Más bien, habrían encontrado el fundamento lógico y el contenido del sufrimiento y la muerte de Jesús en la memoria de aquellos pasajes de los Salmos y los Profetas que hablaban sobre el sufrimiento de los justos ... Es probable que en la enseñanza y la predicación de las más primitivas comunidades cristianas ... desde el comienzo la pasión de Jesús no fuera contada nunca sin el marco de tal referencia bíblica».

Helmut Koster, «Apocryphal and Canonical Gospels», pp.127-128

«Es inconcebible que ellos [los Doce] no mostraran interés por lo que le sucedió a Jesús después del arresto. Es cierto que no se afirma nunca su presencia en los procesos jurídicos de los romanos y de los judíos contra él, pero es absurdo pensar que no dispusieran de alguna información sobre los motivos de la crucifixión de Jesús ... Es posible que desde los primeros días tuviesen a disposición material histórico sin elaborar, que se transformó después en un relato de la pasión –que iba del arresto a la sepultura–, prescindiendo de la forma que recibió después en cada evangelista y de los embellecimientos o añadidos aportados por la imaginación cristiana. Algunos eruditos, sin embargo, insisten en que la empresa de los evangelistas significa el completo desinterés de los cristianos por este material histórico sin elaborar, tanto si estuvo a su disposición como si no fue éste el caso ... Los primeros seguidores de Jesús sabrían muchas cosas sobre la crucifixión en general y casi con toda seguridad conocieron algunos detalles sobre la crucifixión de Jesús, por ejemplo, qué tipo de cruz fue utilizada. Ahora bien, lo que se conservó en la narración es en gran parte lo que se hace eco de la Escritura (la división de las vestiduras, el ofrecimiento del vinagre, las últimas palabras de Jesús)».

Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah*, pp. 14-15

En las partes séptima y octava de este libro rastreamos la vida y el programa del Jesús histórico a través de la Tradición de los dichos comunes y en sus redacciones independientes en el *Evangelio Q* y en el *Evangelio de Tomas*. Estos textos reflejan principalmente la voz de los itinerantes, los radicales de talante profético que citaban las características [*tropoi*] y las palabras de Jesús para justificar sus vidas.

Sus necesarios correlativos eran los sedentarios, como los de la *Didaje*, que aceptaban el desafío profético pero también controlaban su radicalismo destructivo. Lo más sorprendente en toda esta trayectoria es el completo silencio sobre la muerte y resurrección de Jesús. La tradición estudiada en las partes novena y décima, aun cuando está enfáticamente interesada en la muerte y resurrección de Jesús, guarda también silencio sobre su vida y su programa. En el capítulo 23 observé que la Tradición de la comida común vincula esas dos trayectorias en un nivel muy profundo, posiblemente en el nivel más profundo de todos. En los capítulos 25 y 26 examino otro vínculo profundo entre esas dos trayectorias, no por lo que se refiere a la *comida* sino por lo que respecta al *relato*. No es un relato de la persecución y justificación *individual* de Jesús, ya que sólo está presente en la tradición de la pasión-resurrección. Es un relato, en el himno mítico y en la narración biográfica, de persecución *colectiva* y justificación *colectiva*.

En esta última parte, la décima, el punto focal está en el *relato* sobre la muerte y resurrección de Jesús. Siempre hay dos aspectos que son objeto de debate: separados pero conectados, deben ser estudiados en este orden: *fuentes* y *orígenes*. La primera cuestión: ¿qué *fuentes* dependientes e independientes tenemos para este relato de la muerte y resurrección de Jesús? La segunda cuestión: ¿qué *orígenes* deben ser postulados para explicar las relaciones entre las fuentes que se han descubierto? Hay que abordar ambas cuestiones en ese orden, porque toda conclusión sobre los orígenes se basará en las respuestas sobre las fuentes. Si, por ejemplo, Mateo, Marcos, Lucas, Juan y el *Evangelio de Pedro* fueran identificados como cinco fuentes independientes para ese relato, los orígenes serían interpretados de una forma. Pero si esas cinco versiones se remontasen a una sola línea de tradición dependiente y copiada, habría que proponer orígenes muy diferentes. Además, del mismo modo que el *Evangelio de Tomas* fue decisivo para una comprensión de la tradición de la vida de Jesús, también el *Evangelio de Pedro* es decisivo para la Tradición de la muerte de Jesús. Aquél es el quinto evangelio para la Tradición de la vida; éste es el quinto evangelio para la Tradición de la muerte.

El capítulo 25 hace dos preguntas. La primera es: ¿hay un relato *consecutivamente narrado* y *canonicamente independiente* de la muerte y resurrección de Jesús ahora incorporado en el *Evangelio de Pedro*? La primera expresión en cursiva –*consecutivamente narrado*– excluye unidades aleatorias e inconexas de la tradición. Pregunta sobre un relato secuencial con comienzo, medio y fin, con integridad como texto, identidad como género y profundidad como teología. La segunda expresión en cursiva –*canonicamente independiente*– excluye la dependencia de nuestros cuatro evangelios canónicos actuales. (No hay ninguna presunción de que tal relato sería por ello históricamente más exacto o teológicamente más profundo que uno de los canónicos o que todos ellos.) La segunda pregunta es mucho más amplia: ¿de dónde procede ese relato? ¿Es, en mi terminología, *historia recordada*, es decir, narración, si bien adaptada y desarrollada, de lo que le sucedió a Jesús tal como lo habría grabado una cámara cinematográfica si hubiera

estado disponible en aquella época? ¿O es, también en mi terminología, *profecía historizada*, es decir, los hechos brutos de la ejecución transformados en relatos a partir de un tejido de textos, tipos, patrones y modelos bíblicos en todos los niveles de la narración?

El capítulo 26 depende directamente de las respuestas dadas a las dos preguntas del capítulo anterior. Si todo es fundamentalmente historia recordada, entonces, naturalmente, es inevitable que aparezca como relato. No todo relato es historia, pero toda historia es relato. En esta comprensión *no* preguntamos: ¿por qué es la narración de la pasión-resurrección un relato? ¿Qué otra cosa *podría* ser? Pero si lo entendemos como profecía historizada, entonces una nueva pregunta se impone sobre esa interpretación: ¿por qué o cómo llegó a transformarse en ese relato? ¿Qué o quién transformó la exégesis en narración?

Hagamos ahora alguna precisión sobre las dos partes del epígrafe anterior. Primero, hay tres exegetas norteamericanos contemporáneos implicados en esos parrafos: Brown, Koster y yo mismo. Como ya he indicado, aquí quiero continuar el debate entre estos tres autores en toda la décima parte. Subrayaré dónde discrepo, en especial cuando la discrepancia es profunda e inflexible. Pero también quiero ver si hay indicios de acuerdo o alguna posibilidad de comprensión entre nuestras opiniones opuestas.

Segundo, atención a la retórica de la segunda parte del epígrafe. La primera frase de la cita de Raymond Brown –«es inconcebible que no mostraran *interes*»– confunde la cuestión, que no es el *interes* sino el *conocimiento*. ¿Qué *conocieron* los compañeros de Jesús sobre los acontecimientos de la pasión? La cuestión resulta aún más confusa cuando Brown (en un texto no incluido anteriormente) entrelaza *interes* y *conocimiento*, primero negando que «los primeros seguidores de Jesús no *conocieron* nada de lo que sucedió o no *se interesaron* en absoluto por ello» (16) y después negándose a llegar «al nihilismo de suponer que ningún autor *conocio* nada de lo que sucedió en la pasión de Jesús o no *se intereso* en absoluto por ello» (1361 nota 20, las cursivas son mías). No es una cuestión de preocupación o de interés. Es cuestión de saber lo que los compañeros de Jesús *conocieron* y lo que necesitaron *expresar* en el relato de la pasión-resurrección –y esto último es aún más importante–. Es más, volviendo al epígrafe, el debate no se centra en lo que *pudo ser* sino en lo que *fue*, no en lo que *pudo suceder* sino en lo que, según la mejor de las reconstrucciones históricas, *sucedio*.

Finalmente, en los capítulos 25 y 26 mi enfoque está siempre en el relato de la pasión y resurrección. Con *relato* me refiero a una narración consecutiva y no sólo a una declaración confesional. Con pasión y resurrección me refiero a un relato que siempre incluye acusación y justificación, peligro y liberación, persecución y salvación, derrota y triunfo. Aun cuando hubiera habido etapas más primitivas en las que el acento no hubiera estado puesto en una persona crucificada y resucitada por Dios, el relato fue siempre sobre un inocente justificado por Dios. Nunca –hay que subrayarlo: nunca– fue simplemente un relato de la pasión. Así pues, cada vez que en estos últimos capítulos hablo de *relato*, siempre lo empleo como una abreviatura del relato de la pasión-justificación.

CAPÍTULO 25

EL OTRO RELATO DE LA PASIÓN-RESURRECCIÓN

[1] «El *Ev. Ped.* ... tuvo una fuente junto a la de Marcos, a saber, un relato más desarrollado de la custodia del sepulcro. (Este argumento se ve apoyado también por el carácter lineal del relato en el *Ev. Ped.*) La presentación del nombre del centurión, los siete sellos, la piedra que rueda por sí misma, el relato de la resurrección con las figuras gigantescas, la cruz que habla, la confesión de Jesús como Hijo de Dios por parte de las autoridades judías y el miedo de éstas a su propio pueblo: es probable que todos estos elementos estuvieran presentes en la forma más desarrollada del relato conocida por el autor del *Ev. Ped.* y ausente de la forma conocida por Mateo».

[2] «Dudo que el autor del *Ev. Ped.* tuviera delante un evangelio escrito, aunque estaba familiarizado con Mateo porque lo había leído atentamente en el pasado y/o había escuchado su lectura muchas veces en la asamblea litúrgica del día del Señor, de forma que fue esto lo que imprimió la forma dominante a su pensamiento. Muy probablemente había oído hablar de las personas que conocían bien los evangelios de Lucas y Juan –quizás predicadores itinerantes que reformulaban los relatos destacados–, de modo que memorizó algunos de sus contenidos pero sin tener una idea de su estructura ... No veo una razón decisiva para pensar que el autor del *Ev. Ped.* estuvo directamente influido por Marcos».

Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah*, pp. 1307, 1334-1335

Raymond Brown expone con suma claridad sus presuposiciones sobre las fuentes del relato de la pasión-resurrección. Primero, con respecto a los tres evangelios sinópticos: «Marcos es el más antiguo de los evangelios sinópticos y ... Mateo y Lucas tomaron de Marcos el esquema, la sustancia y gran parte del vocabulario de sus relatos de la pasión» (1994:40). Segundo, con respecto a los sinópticos y Juan: «Trabajaré con la hipótesis de que Juan escribió su relato de la pasión independientemente del de Marcos» (1994:82). En otras palabras, hay dos fuentes escritas del relato, independientes y consecutivas, una en Marcos y la otra en Juan.

Estoy de acuerdo con Brown por lo que respecta a los evangelios sinópticos. Ésta es, como él afirma, «claramente la hipótesis compartida por la mayoría de los estudiosos» (1994:40). Expliqué esta posición en el capítulo 8 como la primera de mis seis presuposiciones principales sobre fuentes en este libro. Pero discrepo de su segunda posición. Actualmente hay una división entre los investigadores acerca de la dependencia o independencia de Juan con respecto a los evangelios sinópticos, y Brown y yo nos encontramos en lados contrarios del

debate. Como expliqué en aquel mismo capítulo 8, la dependencia joánica de los sinópticos en su relato de la pasión-resurrección es mi tercera presuposición principal sobre fuentes en este libro. Pero la decisión final sobre las fuentes del relato de la pasión-resurrección es la relación del extracanónico *Evangelio de Pedro* con los evangelios intracanónicos. Ésta será mi sexta presuposición principal sobre fuentes en este libro.

En este capítulo me centro en los puntos donde Brown y yo nos aproximamos más con respecto a esa relación. Muestro la posición de Brown en el epígrafe anterior, donde destaco con números sus componentes principales. En realidad coincidimos en dos puntos fundamentales. Primero, el *Evangelio de Pedro* es un documento tardío y compuesto –es decir, una composición del siglo II que incluye fuentes intracanónicas y extracanónicas–. Segundo, el *Evangelio de Pedro* contiene una fuente consecutiva y canónicamente independiente que constituye cerca de la mitad de su contenido. Una vez más, como siempre y para todos: el error sobre las fuentes implica el error en las reconstrucciones.

Documento compuesto

> «[En el *Evangelio de Pedro*] declaraciones antiguas fueron suprimidas, o pervertidas y desplazadas de manera intencionada: se introdujeron nuevas declaraciones que no parecen merecer crédito. Nada se deja como estaba antes. Aquí es "la historia como debería ser": "Líneas excluidas" de los antiguos registros bien conocidos. Y nadie que se tome la molestia de comparar sentencia por sentencia, palabra por palabra, los nuevos "versículos excluidos" con el antiguo "versículo por versículo", dejará de volver a los cuatro evangelios con una sensación de alivio por haber escapado de la prisión sofocante del prejuicio y haber entrado en la trasparente y vigorizante atmósfera de la pura simplicidad y el sincero candor ... Y, así, los nuevos hechos son exactamente lo que deberían ser, si la tradición universal de la Iglesia como la suprema y única posición de los cuatro evangelios canónicos debe ser aún sostenida por la crítica histórica».
>
> J. Armitage Robinson, «The Gospel According to Peter», pp 31-32

Cien años después de esta valoración un tanto estridente del *Evangelio de Pedro*, Brown ofrece un resumen mucho más equilibrado: «El *Ev. Ped.* es un evangelio que refleja el cristianismo popular, es decir, el cristianismo del pueblo común, no en el gran centro de Antioquía, donde la lectura y la predicación pública habrían ejercido un mayor control, sino en las pequeñas ciudades de Siria ... El *Ev. Ped.* no era heterodoxo, sino que incorporaba muchos elementos de la imaginación que iban más allá del contenido de los evangelios canónicos ... Nos ofrece tardíamente una visión fascinante de cómo algunos cristianos corrientes de principios del siglo II se imaginaban la muerte del Mesías. Por debajo del drama, el *Ev. Ped.* proclamaba a su modo que Jesús era el Señor divino, vencedor sobre todo lo que sus enemigos podían hacerle por medio de la crucifixión» (1345-1348). En medio de estas reacciones contrarias, ¿qué es el *Evangelio de Pedro*?

No es una hipótesis necesaria, como el *Evangelio Q*, sino un texto conservado, como el *Evangelio de Tomás*. Se conserva en el Codex Panopolitanus o Codex Cairensis 10759, un amplio fragmento de sesenta versículos copiado en un códice pergamináceo datado entre los siglos VII y IX, que fue descubierto en la antigua Panópolis en Egipto, y publicado por separado en 1892 por Urbain Bouriant y Adolfe Lods. Se conserva también como papiro Oxirrinco 2949, dos minúsculos fragmentos de rollo de tres versículos datados a finales del siglo II o principios del siglo III, descubiertos en la antigua Oxirrinco, en Egipto, y publicados por R.A. Coles en 1972. Dieter Lührmann (1981) y Jay Treat (1990) realizaron comparaciones cuidadosas de ambos textos. Es claro que hay diferencias en el material común entre esas dos versiones, pero son menos que, por ejemplo, en el material común entre las versiones griega y copta del *Evangelio de Tomás* o las versiones griega y copta de la *Didajé*. En todos los casos hemos de trabajar, aunque sea tentativa e hipotéticamente, con lo que tenemos disponible.

El texto más extenso era ya fragmentario cuando fue copiado para la eternidad junto con otros textos en un libro de bolsillo y colocado en la sepultura de un monje cristiano. Empieza en medio del proceso y termina al comienzo de lo que podría ser una aparición del resucitado junto al mar de Galilea. Como en ese final fragmentado está escrito «Yo, Simón Pedro», los investigadores han identificado el documento con aquel otro contra el que el obispo Serapión de Antioquía escribió su tratado sobre *El llamado Evangelio de Pedro* en la última década del siglo II. Eusebio de Cesarea afirma que Serapión «lo escribió refutando las falsedades que en éste dicen, por causa de algunos de la Iglesia de Rosos que, con la excusa de la dicha Escritura, se habían desviado hacia enseñanzas heterodoxas». Pero a continuación cita un largo párrafo de Serapión que indica un juicio en cierto modo más ambiguo (Velasco Delgado 1973:2,368-369 [= Williamson 252]):

> «Hemos podido leerlo detenidamente y hemos hallado la mayor parte conforme a la recta doctrina del Salvador, pero también algunas cosas que se distinguen» (*Historia eclesiástica* 6,12,6).

La ambigüedad, podríamos decir, estaba destinada a acechar este texto desde el momento de su nacimiento. Y la ambivalencia de Serapión aún se cierne sobre él como una nube. Incluso los eruditos tienen una manera distinta de citarlo: por capítulo y versículo, sí; pero, a diferencia de las citas canónicas, los versículos continúan a través de los capítulos. Tenemos, por ejemplo, *Evangelio de Pedro* 8,28-33, seguido por 9,34-37, seguido por 10,38-42, etcétera.

Desde su publicación en 1892 la primera y más estricta pregunta erudita ha sido la relación entre el *Evangelio de Pedro* y los evangelios canónicos. Pero hay también una segunda pregunta más amplia: ¿cuál fue el propósito redaccional del autor? Independientemente de cómo se responda a la primera pregunta, hay que abordar también la segunda. Si, por ejemplo, se responde que era una versión condensada tardía de las versiones canónicas, ¿cuál es la lógica de su fusión: por

qué esto fue omitido, eso cambiado y aquello añadido; cuál es la intención composicional del producto final?

¿Cómo han respondido los estudiosos a la primera pregunta durante los últimos cien años? Ha habido defensores de cada una de las tres posiciones lógicamente posibles. Primero, el *Evangelio de Pedro* es canónicamente dependiente. Segundo, el *Evangelio de Pedro* es canónicamente dependiente y a la vez es canónicamente independiente –es decir, contiene tradiciones intracanónicas y extracanónicas–. Tercero, el *Evangelio de Pedro* es canónicamente independiente. Subrayo esta triple respuesta porque a menudo se resume como si se tratara sólo de una respuesta doble: dependencia o independencia. En realidad, las dos primeras opciones estuvieron presentes desde el principio. La tercera opción llegó mucho más tarde.

Primero, el *Evangelio de Pedro* es canónicamente dependiente. Ésta es la posición de J. Armitage Robinson, erudito de Cambridge, citado en el epígrafe anterior. Su «conferencia sobre el "Evangelio según Pedro" fue pronunciada en el Christ's College el 20 de noviembre, tres días después de que el texto fuera visto por primera vez en Cambridge» y el prólogo de su versión publicada lleva la fecha de 1 de diciembre –todo en 1892, el mismo año en que Bouriant y Lods publicaron la transcripción preliminar del texto recién descubierto (7-8)–. Robinson se decidió por «la inequívoca familiaridad del autor con los cuatro evangelistas ... Él usa –y abusa de– uno tras otro ... Usa nuestros evangelios griegos; no hay ninguna prueba (aunque, desde luego, la posibilidad siempre está abierta) de que conociera ningún otro relato evangélico aparte de éstos» (32-33).

Segundo, el *Evangelio de Pedro* es canónicamente dependiente y a la vez es canónicamente independiente. Combina tradiciones intracanónicas y extracanónicas. He titulado esta sección «Documento compuesto» para enfatizar esta segunda opción. La posición recibió (casi tan rápidamente como la primera) el apoyo del profesor de Berlín Adolf von Harnack, que pronunció las conferencias sobre el *Evangelio de Pedro* ante la Academia de Ciencias de Prusia el 3 y el 10 de noviembre. El prólogo de su libro publicado lleva la fecha de 15 de diciembre, también de 1892. Primero, Von Harnack concluye que el *Evangelio de Pedro* contiene datos de los evangelios intracanónicos, pero sus comentarios no dejan claro si esos datos se obtuvieron por préstamo literario directo, por conocimiento oral indirecto o simplemente por el uso de tradiciones comunes. Segundo, llega a la conclusión de que la relación con Marcos es más probable, la relación con Mateo es menos probable y el orden de probabilidad decreciente continúa con Lucas y después con Juan o con Juan y después con Lucas. Tercero, sostiene que el texto contiene también tradiciones independientes que «no deben ser rechazadas colectivamente, ni siquiera en contraposición a sus equivalentes canónicos» (47). Fue Robinson quien dividió el documento en catorce mini-capítulos y Von Harnack el que lo dividió en sesenta versículos. Cada vez que citamos el texto combinamos dos divisiones independientes y recordamos aquella primera división de opiniones con respecto a él.

Tercero, el *Evangelio de Pedro* es canónicamente independiente. Más de treinta años después del enérgico rechazo del valor de este evangelio por Robinson,

los comentarios de Percival Gardner-Smith fueron igualmente mordaces: «Un libro tan absurdo y fantástico no parece digno de atención seria» (1925-1926a:255). El autor de ese evangelio, observó Gardner-Smith, «tenía muchos defectos, era crédulo, distraído, incompetente y quizás herético» (1925-1926b:407). No obstante, a pesar de esas críticas, los dos artículos de Gardner-Smith argumentaron que «se ha sobrestimado en exceso la fuerza de los indicios para la dependencia de "Pedro" de los evangelios canónicos y, por otra parte, no se han aprovechado suficientemente las características independientes de la narración petrina que son muy difíciles de explicar según la hipótesis de la dependencia literaria» (1925-1926a:255). Él concluyó que el *Evangelio de Pedro* «no conoció la obra de Mateo, Marcos, Lucas y Juan»; por el contrario, Pedro y ellos trabajaron a partir de «tradiciones inestables con las que estaban familiarizados y las transformaron en las mejores narraciones que pudieron» (1925-1926a:270). Con esta argumentación las tres posiciones posibles son oportunas. Y quiero subrayar, una vez más, que hay *tres* posiciones, no sólo la primera y la tercera, que suelen ser puestas de relieve.

Hay *tres* posiciones, sin duda alguna, pero la primera posición ha sido siempre la perspectiva dominante o mayoritaria. La *primera* opción –dependencia– aparece en comentarios más antiguos (de Swete en 1893, pasando por Vaganay en 1930, a Mara en 1973) y en artículos de crítica más recientes (de Green en 1987 y Neirynck en 1991, pasando por Charlesworth y Evans en 1994, a Kirk en 1994 y Van Voorst en 1995). La *tercera* opción –independencia– es claramente una opinión minoritaria. Aparece en especial a partir de Denker en 1975, pasando por Köster en 1980a y 1990a (y sus discípulos, Johnson en 1965 y Hutton en 1970), hasta Dewey en 1989, 1990 y 1995. La *segunda* opción –fusión de dependencia e independencia– es una minoría dentro de una opinión minoritaria. Entonces, ¿por qué me tomo la molestia de argumentar contra una oposición mayoritaria tan fuerte? En otras palabras, ¿qué me persuadiría de que la primera opción, la mayoritaria, es correcta? En mi opinión, ¿qué refutaría la segunda opción o la tercera?

Mi respuesta es sencilla. Esto me persuadiría: cualquier explicación adecuada de cómo un autor pasó de uno o más evangelios canónicos al *Evangelio de Pedro* tal como se ha conservado. ¿Por qué y cómo fue compuesto en realidad? Recordemos lo expuesto en el capítulo 8: la relación genética y la confirmación redaccional son los criterios usados normalmente para valorar una fuente. Primero, ¿encontramos el ADN canónico presente en el *Evangelio de Pedro*? Respondo afirmativamente a esa pregunta, pero sólo veo pruebas genéticas en algunas partes de él. Segundo, ¿y todo el *resto*? ¿Cuál es el propósito redaccional o la intención editorial del *conjunto*?

Dos explicaciones redaccionales posibles son, por ejemplo, los caprichos de la memoria y/o las necesidades de la teología. La primera solución (estudiada anteriormente en los capítulos 2 y 8) es la respuesta de Brown. Mi objeción sigue siendo la misma. Incluso la mala memoria tiene su lógica; entonces, ¿por qué el *Evangelio de Pedro* llegó a adquirir la forma actual? ¿Por qué, en especial, recuerda

tanto material que nunca estuvo canónicamente presente en primer lugar? La segunda solución, redacción por necesidades de la teología, tiene dos posibilidades principales. Una es el docetismo, el deseo de reducir la realidad de la existencia corporal de Jesús, un problema abordado en el capítulo 2. Pero, si el plan era ése, fue, como ha mostrado Jerry McCant, un rotundo fracaso. Otra intención mucho más plausible es el antijudaísmo: tal vez el *Evangelio de Pedro* omita, combine y amplíe los evangelios canónicos para incrementar el ataque contra otros judíos e incluso contra todos los demás judíos, excepto aquellos para quienes fue escrito. Dejo a un lado esta posible intención de momento, pero la trataré con todo detalle más adelante.

En dos libros publicados en 1988 y 1995 examiné tres puntos vinculados pero separables sobre el *Evangelio de Pedro*. Los expongo en lo que considero un orden ascendente de importancia histórica y teológica. Primero, el *Evangelio de Pedro* es una combinación cuidadosa de dos relatos de la pasión-resurrección, uno extracanónico (donde Jesús fue sepultado por sus *enemigos*, a los que se apareció más tarde) y otro intracanónico (donde fue sepultado por sus *amigos*, a los que se apareció más tarde). Segundo, esta versión extracanónica o de los enemigos es consistentemente más antigua que la versión intracanónica o de los amigos y fue usada como fuente de ésta. Tercero, ese relato básico de la pasión-resurrección no era historia recordada sino profecía historizada, distinción que explicaremos más adelante. A la versión extracanónica o de los enemigos la llamé *Evangelio de la cruz* para enfatizar que era una fuente más primitiva y no equivalente al *Evangelio de Pedro* más completo y más tardío. El nombre no tiene importancia; llámelo como quiera para propósitos de debate o incluso de exclusión.

Creo que es correcto decir que esa teoría fue saludada con un rechazo casi universal. He leído todos los contra-argumentos, pero, a fin de cuentas, el *Evangelio de Pedro* sigue ahí y aún no ha sido adecuadamente explicado. El problema es parecido al de la *Didajé*. Ha habido argumentos muy plausibles en ambas direcciones: esta o aquella unidad es dependiente o independiente de los evangelios canónicos. Pero al final la cuestión del *conjunto* sigue pesando. ¿Cuál es el propósito redaccional general del documento como entidad completa con integridad propia?

No retiro ninguno de esos tres puntos principales, ni tengo intención de hacerlo a no ser que surja alguien con una interpretación mejor de la intención redaccional, la lógica composicional y el propósito del autor del *Evangelio de Pedro*. Pero esos tres puntos pueden ser claramente separados, y eso es lo que quiero hacer aquí. Al examinar *sólo* el primer punto, y suponiendo los argumentos expuestos en los libros de 1988 y 1995, trato de extenderlos en vez de repetirlos. Por ello, hago una sola pregunta: habida cuenta de las fuentes intracanónicas en el *Evangelio de Pedro*, ¿hay también en él una fuente consecutiva, independiente y extracanónica? No hablo de tradiciones orales aleatorias o de fragmentos escritos dispersos, sino de una fuente narrativa consecutiva. Éste es el primer paso fundamental de mi propuesta general, y quiero descubrir si es posible algún consenso justamente en ese único punto. Por el momento, dejo de lado cualquier

teoría general, para hacer una sola pregunta preliminar: el *Evangelio de la cruz*, o comoquiera que lo llamemos, ¿existe dentro del *Evangelio de Pedro* actual? Así pues, de momento tengo un objetivo bastante limitado. Empiezo abordando la forma en que Brown y yo coincidimos y discrepamos sobre esa única pregunta.

Fuente independiente

> «Brown ... se aproxima al *Evangelio de la cruz* de Crossan en su enfoque sobre el relato de la custodia del sepulcro [en *Evangelio de Pedro* 8,28-11,49]: el autor conocía una forma independiente de este largo relato, y en el Evangelio de Mateo se ha preservado una forma pre-mateana del mismo relato menos desarrollada».
>
> Frans Neirynck, «The historical Jesus: Reflections on an Inventory», p. 229

> «Con respecto a la hipótesis de Brown [sobre aquella forma independiente del relato de la custodia del sepulcro], la respuesta de Crossan tiene sentido: "nunca pudo haber semejante relato independiente sin un relato anterior de condenación y crucifixión"».
>
> Frans Neirynck, recensión de *Who Killed Jesus?*, p. 456

Neirynck discrepa por completo de mi teoría sobre el *Evangelio de Pedro* (1989), pero admite los dos puntos mencionados en los textos de este epígrafe (1994a; 1995b). Esos dos puntos forman el núcleo del análisis siguiente. Pero como la expresión «relato de la custodia del sepulcro» puede ser un título en cierto modo mínimo, he aquí el relato completo. Contiene dos de los tres actos del *Evangelio de la cruz* que yo propongo, y veintidós de los sesenta versículos del *Evangelio de Pedro* tal como se ha conservado. En otras palabras, no estamos hablando de un pequeño fragmento sino de una larga sección que comienza con una frase muy torpe (*EA* 381-385 [= *NTA* 1,224-225]; la cursiva es mía):

> «[8,28] Entretanto, reunidos entre sí los escribas, los fariseos y los ancianos, al oír que el pueblo murmuraba y se golpeaba el pecho diciendo: "Cuando a su muerte han sobrevenido señales tan portentosas, ved si debería ser justo", [8 29] los ancianos, pues, cogieron miedo y vinieron a presencia de Pilato en plan de súplica, diciendo: [8 30] "Danos soldados para que custodien su sepulcro durante tres días, no sea que vayan a venir sus discípulos, le substraigan y el pueblo nos haga a nosotros algún mal, creyendo que ha resucitado de entre los muertos". [8 31] Pilato, pues, les entregó a Petronio y a un centurión con soldados para que custodiaran el sepulcro. Y con ellos vinieron también a la tumba ancianos y escribas. [8 32] Y, rodando una gran piedra, todos los que allí se encontraban presentes, juntamente con el centurión y los soldados, la pusieron a la puerta del sepulcro. [8 33] Grabaron además siete sellos y, después de plantar una tienda, se pusieron a hacer guardia.
>
> [9,34] Y, muy de mañana, al amanecer el sábado, vino una gran multitud de Jerusalén y de sus cercanías para ver el sepulcro sellado. [9,35] Mas duran-

te la noche que precedía al domingo, mientras estaban los soldados de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. [9,36] Y vieron los cielos abiertos y dos varones que bajaban de allí teniendo un gran resplandor y acercándose al sepulcro. [9,37] Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto y ambos jóvenes entraron.

[10,38] Al verlo, pues, aquellos soldados, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se encontraban allí haciendo la guardia. [10,39] Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. [10,40] Y la cabeza de los dos [primeros] llegaba hasta el techo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. [10,41] Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: "¿Has predicado a los que duermen?". [10,42] Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: "Sí".

[11,43] Ellos entonces andaban tratando entre sí de marchar y de manifestar esto a Pilato. [11,44] *Y, mientras se encontraban aún cavilando sobre ello, aparecen de nuevo los cielos abiertos y un hombre que baja y entra en el sepulcro.* [11,45] Viendo esto los que estaban junto al centurión, se apresuraron a ir a Pilato de noche, abandonando el sepulcro que custodiaban. Y, llenos de agitación, contaban cuanto habían visto, diciendo: "Verdaderamente era Hijo de Dios". [11,46] Pilato respondió de esta manera: "Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios; fuisteis vosotros los que lo quisisteis así". [11,47] Después se acercaron todos y le rogaron encarecidamente que ordenara al centurión y a los soldados guardar secreto sobre lo que habían visto. [11,48] "Pues es preferible –decían– ser reos del mayor crimen en la presencia de Dios que caer en manos del pueblo judío y ser apedreados". [11,49] Ordenó, pues, Pilato al centurión y a los soldados que no dijeran nada» (*Evangelio de Pedro* 8,28-11,49).

Una breve explicación antes de continuar. Este relato describe la resurrección real como tal, no sólo las apariciones consiguientes. Primero, los ángeles que «servían de apoyo» no ayudan simplemente a un Jesús incapacitado, como yo pensaba antes de que Kathleen Corley me hiciera prestar atención a un estudio de Josef Jungmann (131). Como en los protocolos de los ceremoniales de las cortes orientales, ellos lo acompañan, uno a cada lado, mientras las manos de él descansan en los brazos extendidos de ellos. «Servir de apoyo» es lo que Naamán el Sirio hace para su rey: cuando el monarca entra en el templo de Rimón para postrarse allí en adoración, «se apoya en el brazo [de Naamán]» (2 Reyes 5,18). Y, después de Constantino, ese privilegio se extendió a los obispos y papas durante las misas solemnes. Los dos ángeles, pues, le «servían de apoyo», según el relato. Jesús es un rey imperial que entra en su reino. Y, como se trata de una descripción de la resurrección-ascensión, su estatura alcanza de la tierra al cielo. Segundo, ¿y la cruz «que habla»? Esta resurrección-ascensión no es individual,

sino comunitaria. Como en 1 Corintios 15,20, Jesús es «primicia de los que murieron [*literalmente*: los que durmieron]». Jesús murió para invadir el Hades y liberar «a los que duermen» del poder de la muerte. Éstos son los santos que murieron antes que él y tienen que resucitar con él. Dado que también ellos sufrieron por su fe, nos los imaginamos como una gran procesión en forma de cruz que camina detrás de él. Dios pregunta a Jesús si les «ha predicado» y ellos responden que, en efecto, lo ha hecho. La traducción «ha predicado» resulta engañosa. Nos hace preguntarnos: *¿qué* predicó? El verbo griego significa «anunciar» o «proclamar» y lo que Jesús anunció o proclamó fue la liberación de la muerte. *Fue una proclamación que realizó lo que anunciaba*. Esta escena es, desde luego, serenamente mitológica. También es teológicamente profunda y comunitariamente hermosa. Fue creada por *judíos cristianos* que se preocupaban por el pasado de su pueblo y no podían imaginar ni celebrar una resurrección que dejase atrás su pasado. Esa creencia se introdujo en el credo cristiano («descendió a los infiernos») y en él quedó como pendiente de un hilo, pero nuestra falta de entusiasmo por ella merece un examen de conciencia. El problema no es que sea mitológica. Por supuesto que lo es. El problema es que no nos gusta su significado. Con todo este trasfondo, prosigo ahora el debate a través de cinco proposiciones, cada una de ellas cimentada sobre la anterior.

La *primera proposición* es que Brown y yo coincidimos en la existencia de una fuente consecutiva y canónicamente independiente en *Evangelio de Pedro* 8,28-11,49. En este punto Neirynck es perspicaz y está en lo cierto. Aquí, a modo de confirmación, hay varias afirmaciones de esa posición tomadas de *The Death of the Messiah* de Brown, cada una de ellas un poco más detallada que la anterior. Observemos los términos clave, «consecutivo» e «independiente», en las siguientes citas. «El autor del *Ev. Ped.* se basó no sólo en Mateo sino también en una forma independiente del relato de la custodia del sepulcro» (1287). De nuevo: «Es probable que el autor del *Ev. Ped.* conociera el relato mateano de la custodia del sepulcro (un juicio que se basa en su uso del vocabulario mateano), pero una hipótesis plausible es que pudo conocer también una forma consecutiva del relato y darle preferencia» (1301 nota 35). Nuevamente: «Mateo fragmentó un relato consecutivo de la custodia del sepulcro para entrelazarlo con el relato de las mujeres junto al sepulcro [de Marcos], mientras que el *Ev. Ped.* conservó la forma original consecutiva del relato de la custodia» (1305-1306). Por último, y de una manera más completa: «[1] El *Ev. Ped.* ... tuvo una fuente junto a la de Marcos, a saber, un relato más desarrollado de la custodia del sepulcro. (Este argumento se ve apoyado también por el carácter consecutivo del relato en el *Ev. Ped.*.) La presentación del nombre del centurión, los siete sellos, la piedra que rueda por sí misma, el relato de la resurrección con las figuras gigantescas, la cruz que habla, la confesión de Jesús como Hijo de Dios por parte de las autoridades judías y el miedo de éstas a su propio pueblo: es probable que todos estos elementos estuvieran presentes en la forma más desarrollada del relato conocida por el autor del *Ev. Ped.* y ausente de la forma conocida por Mateo» (1307). Insisto en que no se

trata de casuales pepitas de tradición sino de un relato secuencial que incluye aproximadamente un tercio del *Evangelio de Pedro* conservado.

La segunda proposicion es que Brown y yo coincidimos también en la función redaccional de *Evangelio de Pedro* 11,44. Coincidimos, como acabamos de ver, en que todo el pasaje de 8,28-11,49 –todo el relato de la custodia del sepulcro, veintidós de los sesenta versículos en el *Evangelio de Pedro*– se deriva de una fuente consecutiva y canónicamente independiente. Pero también coincidimos a propósito de 12,50-13,57 –el relato de las mujeres junto al sepulcro que sigue inmediatamente después del relato de la custodia del sepulcro–. Coincidimos en que se deriva de los evangelios canónicos. Pienso, de manera más específica, que procede de Marcos y Juan, porque el «joven» *redaccional* de Marcos 16,5 está en *Evangelio de Pedro* 13,55 y el «miedo a los judíos» redaccional de Juan 20,19 está en *Evangelio de Pedro* 12,50.52.54. Brown piensa, de manera más general, que «tiene muchas semejanzas con las formas canónicas y podría representar simplemente una repetición imaginativa de recuerdos provenientes de éstas» (1994:1306 nota 47). Mas podemos dejar a un lado de momento esta discrepancia menor.

Pero también estamos de acuerdo, como he afirmado en mi segunda proposición, a propósito de *Evangelio de Pedro* 11,44, que antes he escrito en cursiva. (Yo incluiría también 11,43, pero esto carece aquí de importancia.) Ese «hombre» no desempeña ningún papel en el resto del relato de la custodia del sepulcro en 8,28-11,49. Entonces ¿cuál es la función de ese versículo? La respuesta de Brown es que «para unirlo [el relato de la custodia del sepulcro] al relato de las mujeres junto al sepulcro, el autor del *Ev. Ped.* tuvo que hacer una adaptación: la segunda e inoportuna bajada angélica de los cielos en 11,44. Los dos seres angélicos de la primera bajada (9,36) pertenecían al relato de la custodia, pero dejaron el sepulcro sirviendo de apoyo a Jesús. Como sabemos gracias a todos los evangelios canónicos, el relato de las mujeres que el autor del *Ev. Ped.* estaba a punto de contar requería la presencia de los ángeles junto al sepulcro vacío cuando llegan las mujeres (véase *Ev. Ped.* 13,55); así pues, él tenía que hacer bajar a otro ser angélico» (1994:1301 nota 35). En un estudio anterior he observado que «[la unidad de] la llegada del joven en 11,43-44 como preparación para [la unidad de] las mujeres y el joven en 12,50-13,57» era un estilo de preparación redaccional que el autor usaba siempre que se combinaban materiales extracanónicos e intracanónicos (1988:21). Así pues, estamos de acuerdo al menos en este caso.

La tercera proposicion es que *Evangelio de Pedro* 8,28-11,49 no pudo existir nunca sin alguna unidad anterior sobre la muerte de Jesús. Habla de la sepultura y la resurrección, pero este relato no pudo existir nunca sin alguna explicación de por qué y cómo la persona sepultada llegó a ese destino. Hago esta proposición mínimamente. Proceso o procesos, escarnio o flagelación, condenación específica o ejecución minuciosa son el máximo. Pero *algo* sobre la muerte tuvo que preceder a esa sepultura en cualquier fuente de la pasión-resurrección consecutiva imaginable.

La cuarta proposicion es que el relato necesario de la muerte de Jesús que precede a 8,28-11,49 debió contener también alguna explicación de por qué su

sepulcro tenía que ser custodiado por autoridades romanas *y tambien* judías. La custodia del sepulcro es esencial en el relato de *Evangelio de Pedro* 8,28-11,49. Si se suprimiese, no habría relato o, en otras palabras, tendría que ser un relato de todo punto diferente. Sin esos guardias, no habría nadie que diera testimonio de la resurrección real, que oyera sobre el descenso al Hades, que viera a los muertos resucitados ni informara a Pilato; no habría autoridades romanas que confesaran a Jesús, ni autoridades judías que lo negaran. Entonces, ¿por qué el sepulcro de un criminal condenado *necesitaba* esa custodia tan atenta? La respuesta debió estar presente en el relato anterior de la ejecución.

La quinta proposicion es que ese relato de la muerte que detalla por qué el sepulcro tenía que ser custodiado está presente ahora en el pasaje precedente: *Evangelio de Pedro* 1,1-6,22. *Es posible* admitir las proposiciones tercera y cuarta y negar la quinta. Tal vez la unidad que explica cómo murió Jesús y por qué su sepulcro debía ser custodiado estuvo en otro tiempo en la fuente, pero se perdió para siempre. Es posible, pero pienso que la alternativa es mucho más probable. Ese relato de por qué Jesús murió y por qué el sepulcro fue custodiado está precisamente ahí, en el *Evangelio de Pedro*. He aquí la sección precedente (*EA* 374-380 [*NTA* 1:223-224], las cursivas son mías):

«[11] Pero de entre los judíos nadie se lavó las manos: ni Herodes ni ninguno de sus jueces. Y, al no querer ellos lavarse, Pilato se levantó. [12] Entonces el rey Herodes manda que se hagan cargo del Señor, diciéndoles: "Ejecutad cuanto os acabo de mandar que hagáis con él".

[23] *Se encontraba allí a la sazon Jose, el amigo de Pilato y del Senor Y, sabiendo que iban a crucificarle, se llego a Pilato en demanda del cuerpo del Senor para su sepultura.* [24] *Pilato a su vez mando recado a Herodes y le pidio el cuerpo (de Jesus)* [25a] *Y Herodes dijo· "Hermano Pilato· aun dado caso que nadie lo hubiera reclamado, nosotros mismos le hubieramos dado sepultura, pues esta echandose el sabado encima y esta escrito en la ley que el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado".* [25b] Y con esto, se lo entregó al pueblo [de los judíos] el día antes de los Ázimos, su fiesta.

[36] Y ellos, tomando al Señor, le daban empellones corriendo, y decían: "Arrastremos al Hijo de Dios, pues ha venido a caer en nuestras manos". [37] Después le revistieron de púrpura y le hicieron sentar sobre el tribunal, diciendo: "Juzga con equidad, rey de Israel". [38] Y uno de ellos trajo una corona de espinas y la colocó sobre la cabeza del Señor [39] Algunos de los circunstantes le escupían en el rostro, [mientras que] otros le daban bofetadas en las mejillas y otros le herían con una caña. Y había quienes le golpeaban diciendo: "Este es el homenaje que rendimos al Hijo de Dios".

[4 10] Después llevaron dos ladrones y crucificaron al Señor en medio de ellos Mas él callaba como si no sintiera dolor alguno. [4 11] Y, cuando hubieron enderezado la cruz, escribieron encima: "Éste es el rey de Israel". [11'] Y, depositadas las vestiduras ante él, las dividieron en lotes y

echaron a suerte entre ellos. [4 13] Mas uno de aquellos malhechores les increpó diciendo: "Nosotros sufrimos así por las iniquidades que hemos hecho; pero éste, que ha venido a ser el Salvador de los hombres, ¿en qué os ha perjudicado?". [4 14] E indignados contra él, mandaron que no se le quebraran las piernas para que muriera entre tormentos.

[5 15] Era a la sazón mediodía, y la oscuridad se posesionó de toda la Judea. Ellos fueron presa de la agitación, temiendo no se les pusiera el sol –pues [Jesús] estaba aún vivo–, ya que les está prescrito que "el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado". [5 16] Uno de ellos dijo entonces: "Dadle a beber hiel con vinagre". Y, haciendo la mezcla, le dieron el brebaje. [5 17] Y cumplieron todo, colmando la medida de las iniquidades acumuladas sobre su cabeza. [5 18] Y muchos discurrían [por allí] sirviéndose de linternas, pues pensaban que era de noche, y venían a dar en tierra. [5 19] Y el Señor elevó su voz, diciendo: "Fuerza mía, fuerza [mía], tú me has abandonado". Y, en diciendo esto, fue sublimado [al cielo]. [5 20] En aquel mismo momento se rasgó el velo del templo de Jerusalén en dos partes.

[6 21] Entonces sacaron los clavos de las manos del Señor y le tendieron en el suelo. Y la tierra entera se conmovió y sobrevino un pánico enorme. [6 22] Luego brilló el sol, y se comprobó que era la hora de nona» (*Evangelio de Pedro* 1,1-6,22).

Dos comentarios sobre esta unidad. Primero, es precisamente el relato necesario para explicar cómo murió Jesús y por qué su sepulcro debía ser custodiado. Los romanos no tienen nada que ver en absoluto con la condena o la crucifixión, que se realiza por orden de Herodes en 1,2 y por «el pueblo» en 2,5b. No obstante, después de las señales milagrosas de la muerte, se abre una brecha entre «todo el pueblo» y las autoridades judías en 8,28. El resultado es el miedo de éstas a que, si los discípulos consiguen reanimar el cuerpo de Jesús, el pueblo podría «creer que ha resucitado de entre los muertos y hacernos algún mal» en 8,30. Así pues, el sepulcro es custodiado, las autoridades romanas y judías son testigos de la resurrección y éstas suplican que las encubran para no «caer en manos del pueblo judío y ser apedreados» en 11,48. Repito que es posible que hubiera otra primera parte, ahora completamente perdida, de aquella fuente consecutiva e independiente en *Evangelio de Pedro* 8,28-11,49, pero la solución más económica es afirmar que se trata de *Evangelio de Pedro* 1,1-6,22.

El segundo comentario se refiere al pasaje que he puesto en cursiva: 2,3-5a. Es exactamente el mismo recurso redaccional que vimos antes en 11,44 y sobre cuya función estamos de acuerdo Brown y yo. Allí servía de preparación del autor para combinar el relato extracanónico de la custodia del sepulcro con el relato intracanónico de las mujeres junto al sepulcro. Aquí sirve como preparación del autor para combinar el relato extracanónico de Herodes-al-mando y la sepultura-por-los-enemigos con el relato intracanónico de Pilato-al-mando y la sepultura-por-los-amigos. En la fuente extracanónica de 1,1-2 y 2,5b-6,22 las autoridades judías sepultaron a Jesús porque lo ordenaba Deuteronomio 21,22-23 que prohibe que los cuerpos de los crucificados permanezcan en la cruz

durante la noche. Esa fuente intracanónica sigue inmediatamente después de 1,1-6,22 en 6,23-24 como relato de la sepultura de Jesús por José de Arimatea, que es canónicamente derivado (porque la «sábana» de Marcos 15,46 = Mateo 27,59 = Lucas 23,53 está en *Evangelio de Pedro* 6,24a y el «huerto» de Juan 19,41 está en *Evangelio de Pedro* 6,24b). He aquí los recursos redaccionales paralelos:

Fuente extracanónica consecutiva:	1-2 y 2,5b-6,22	8,28-11,42 y 11,45-49
Vínculo redaccional preparatorio:	2,2-5a	11,43-44
Fuente intracanónica consecutiva:	6,23-24	12,50-13,5

Por eso sostengo que detrás de ambos complejos está la misma mano redaccional y el mismo propósito del autor.

La fuente que propuse, a saber, el *Evangelio de la cruz* (o comoquiera que se llame) contenía un drama en tres actos: el primer acto es la crucifixión y el entierro en 1,1-2 y 2,5b-6,22. El segundo acto es el sepulcro y los guardias en 7,25 y 8,28-9,34. El tercer acto es la resurrección y confesión en 9,35-10,42 y 11,45-49. Brown aceptó los actos segundo y tercero y debe suponer un acto inicial primero (que, a mi juicio, está presente, de manera más económica, precisamente ahí, en el propio *Evangelio de Pedro*).

Texto antijudío

> «Y todo el pueblo [*pas ho laos*] respondió: "¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!"».
>
> Mateo 27,25

> «Al ver el centurión lo sucedido, glorificaba a Dios diciendo: "Ciertamente este hombre era justo [*dikaios*]". Y toda la muchedumbre que había acudido a aquel espectáculo, al ver lo que pasaba, se volvió dándose golpes de pecho [*ta stēthē hypestrephon*]».
>
> Lucas 23,47-48

> «Todo el pueblo [*ho laos hapas*] murmuraba y se golpeaba el pecho [*koptetai ta stēthē*], diciendo: "Cuando a su muerte han sobrevenido señales tan portentosas, ved si debería ser justo [*dikaios*]"».
>
> *Evangelio de Pedro* 8,28

Vuelvo ahora a abordar un punto antes mencionado, pero pospuesto hasta este momento. Aquella fuente propuesta dentro del *Evangelio de Pedro* (que llamo *Evangelio de la cruz* para facilitar la referencia), ¿es intensamente antijudía? Esto es lo que se afirma repetidamente en la literatura exegética, aunque pocas veces queda claro si «antijudío» significa paganos cristianos que están contra los judíos, o judíos cristianos que están contra todos los demás judíos excepto contra sí mismos. Pienso que «antijudío» debería ser usado sólo para hablar de paganos

o ex judíos que atacan o se oponen al judaísmo. No obstante, usaré aquí el término «antijudío», porque otros lo hacen y tengo que examinar sus argumentos. Pero ¿cuál *es* el término apropiado exacto para una declaración como ésta de Pablo a sus convertidos tesalonicenses?

> «Porque vosotros, hermanos, habéis seguido el ejemplo de las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea, pues también vosotros habéis sufrido de vuestros compatriotas las mismas cosas que ellos de parte de los judíos; éstos son los que dieron muerte al Señor y a los profetas y los que nos han perseguido a nosotros; no agradan a Dios y son enemigos de todos los hombres, impidiéndonos predicar a los gentiles para que se salven; así *van colmando* constantemente *la medida de sus pecados*; pero la ira descargó sobre ellos con vehemencia» (1 Tesalonicenses 2,14-16).

En Tesalónica perseguidores *y* perseguidos son tesalonicenses. En Judea, perseguidores y perseguidos eran judíos. Es indudable que Pablo no era «antijudío» ni siquiera *anti-Judean* [contrario a los judíos de Judea]; pero, aun cuando las «Iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea» incluyesen judíos de Judea, Pablo usa el término «judíos» de una manera inclusiva e indiscriminada. «Judíos» viene a significar todos los demás judíos malos excepto nosotros que somos (¿pocos?) buenos. Sea como fuere, vuelvo a la afirmación según la cual el *Evangelio de Pedro* es más intensamente antijudío que los evangelios canónicos, en especial donde esa afirmación es una explicación de su contenido redaccional y de la intención del autor. Tres ejemplos serán suficientes.

Sádicos e hipócritas

El primer ejemplo es de un artículo de Alan Kirk, quien sugiere que el *Evangelio de Pedro* no *recuerda* sino que *lee* los evangelios canónicos y cambia, añade u omite textos de ellos por «intereses religiosos especiales» que «han orientado la narración en sus direcciones distintivas propias» (574). Y también: «El autor se vio impulsado por preocupaciones y tendencias especiales que guiaron la producción del relato y llevaron a la reorganización del material lucano (y mateano, marcano y joánico)» (577). Esas preocupaciones, direcciones y tendencias debían incrementar el antijudaísmo del relato. Así, en el relato del buen ladrón, el autor es «llevado por una *Tendenz* antijudía ... La intención era concentrarse en las malas acciones de los judíos ... centrar la narración en los "perversos judíos"» (578 y nota 23); «los judíos que aparecen en la narración son sádicos y duros de corazón» (582). Y, cuando narra que no quebraron las piernas de Jesús, el autor «está interesado en arrojar sobre los judíos la peor luz posible» a fin de que «los judíos aparezcan descritos como crueles torturadores y asesinos de Jesus y como severos legalistas» (582). Si funciona, ésta es una explicación redaccional completa del *Evangelio de Pedro*. El autor lee «los textos de los evangelios del Nuevo Testamento» (574) y los combina selectivamente para resaltar el antijudaísmo.

El segundo ejemplo se toma una vez más de *The Death of the Messiah*. Para Brown, el *Evangelio de Pedro* es más antijudío que cualquiera de los evangelios canónicos, característica que indica que es más tardío que ellos, es popular en lugar de oficial y es también heterodoxo en vez de ortodoxo. He aquí algunos ejemplos representativos: «En el posterior *Ev. Ped.*, donde encontramos una vulgarización más libre de los controles de la predicación y de la enseñanza tradicionales, discernibles en gran parte del evangelio de Mateo, el sentimiento antijudío es aún más neto, sin matices» (63). De nuevo: «Esta obra ... es decididamente más antijudía que los evangelios canónicos» (834). «El sentimiento antijudío ... es mucho más prominente en el *Ev. Ped.* que en los evangelios canónicos» (1065). Por último: «Espero que los cristianos de hoy reconozcan otra tendencia heterodoxa en el *Ev. Ped.*: sus intensificados rasgos antijudíos» (1347 nota 62).

El tercer ejemplo se toma de una tesis doctoral de Susan Schaeffer, para quien el tono antijudío es aún más violento que para Brown. Esto es muy importante, porque ese tono determina para ella la función y situación del documento en el siglo II. He aquí algunos ejemplos (fijémonos, en especial, en el último): «Los judíos aparecen descritos como crueles, asesinos, hipócritas y estúpidos» (1991a:226). Y también: «La imagen de los judíos en el *Evangelio de Pedro* es mordaz. Son descritos como sádicos, necios e hipócritas» (244). Por último: «El *Evangelio de Pedro* sugiere también que los mismos jefes judíos pudieron haber creído en la resurrección, pero tuvieron miedo a ser apedreados por los judíos (11,49), es decir, por los que no apostataron [los cristianos] ... En su último acto oficial en el evangelio (hasta donde sabemos), los jefes judíos parecen débiles y casi dignos de lástima. En el trasfondo, detrás de sus acciones, hay una fuerza asesina sin rostro de judíos que odian a los apóstatas. Si la persecución real está en el trasfondo, el *Evangelio de Pedro* podría proceder del periodo posterior a Bar Kokbá, *ca.* 135-140 EC» (254-255).

La autoridad judía contra el pueblo judío

Tengo dos argumentos básicos contra esas afirmaciones de creciente antijudaísmo en el *Evangelio de Pedro*. Mi primer argumento es que son rotundamente erróneas. Concentrémonos, por ejemplo, en los tres actos de aquella fuente consecutiva que llamo el *Evangelio de la cruz* en el texto antes citado:

Acto 1:	La crucifixión y el entierro de Jesús	= *Ev. Ped.* 1,1-2 y 2,5b-6,22
Acto 2:	El sepulcro y los guardias	= *Ev. Ped.* 7,25 y 8,28-9,34
Acto 3:	Resurrección y confesión de Jesús	= *Ev. Ped.* 9,35-10,42 y 11,45-49

En el primer acto son «los judíos» y no los romanos quienes condenan a Jesús; es Herodes, no Pilato, quien ordena la crucifixión, y es «el pueblo [judío]», no los soldados romanos, el que lo maltrata y ejecuta. Sólo aquí Pilato es del todo inocente y capaz de lavarse verdaderamente las manos, un gesto en cierto modo

hipócrita enen el relato de Mateo, donde él proporciona los ejecutores. Hasta aquí los argumentos de creciente antijudaísmo y creciente pro-romanismo parecen absolutamente correctos. Si el relato se detuviese en este punto, el *Evangelio de Pedro* sería ciertamente el más antijudío de los cinco relatos de la pasión. En definitiva, ¡es el «pueblo» judío el que crucifica directamente a Jesús!

Pero he aquí que, al comienzo del segundo acto, sucede algo muy extraño –algo que debe ser interpretado dentro del desarrollo narrativo–. Sin esa crucifixión «popular», este segundo paso no habría sucedido. Las señales maravillosas en la muerte de Jesús provocan esta reacción:

> «Entonces los judíos, los ancianos y los sacerdotes se dieron cuenta del mal que se habían acarreado a sí mismos y empezaron a golpear sus pechos, diciendo: "¡Malditas nuestras iniquidades! He aquí que se echa encima el juicio y el fin de Jerusalén"» (*Evangelio de Pedro* 7,25).

En este momento *todos los participantes* reconocen que han hecho algo malo. Pero, cuando el segundo acto continúa, ese reconocimiento provoca una división entre las *autoridades* judías y el *pueblo* judío. Las *autoridades* saben que han actuado mal, y que serán castigadas; pero lejos de arrepentirse, piden a Pilato guardias para el sepulcro de Jesús, por miedo a que el *pueblo* les haga algún mal (en una sentencia bastante torpe, como antes indicamos):

> «Entretanto, reunidos entre sí los escribas, los fariseos y los ancianos, al oír que todo el pueblo murmuraba y se golpeaba el pecho diciendo: "Cuando a su muerte han sobrevenido señales tan portentosas, ved si debería ser justo", los ancianos, pues, cogieron miedo y vinieron a presencia de Pilato en plan de súplica, diciendo: "Danos soldados para que custodien su sepulcro durante tres días, no sea que vayan a venir sus discípulos, le substraigan y el pueblo nos haga a nosotros algún mal, creyendo que ha resucitado de entre los muertos"» (*Evangelio de Pedro* 8,28-30).

Notemos, por cierto, la lógica de su posición. ¿Por qué «durante tres días»? Coincido con la interpretación de Brown: «En la línea narrativa del *Ev Ped.* el deseo de custodiar el lugar de la sepultura "durante tres días" (8,30) tiene que implicar sólo que después de ese periodo el impostor debería estar ciertamente muerto» (1994: 1309 nota 55). Recordemos esta versión diferente:

> «Los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato y le dijeron: "Señor, recordamos que ese impostor dijo cuando aún vivía: 'A los tres días resucitaré'. Manda, pues, que quede asegurado el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan luego al pueblo 'Resucitó de entre los muertos', y la última impostura sea peor que la primera"» (Mateo 27,62b-64)

Sólo en la redacción mateana en Mateo 12,38-40 oyeron las autoridades la profecía de la resurrección de Jesús al tercer día –un desarrollo que permite una lógica bastante diferente–. En Mateo la custodia del sepulcro durante tres días es necesaria para que los discípulos no roben el cadáver y «digan al pueblo» una mentira sobre la resurrección. En *Evangelio de Pedro* 8,30 el problema es muy diferente. Sólo después de tres días –es decir, en el cuarto día, como sucede con Lázaro en Juan 11,17– se puede afirmar con seguridad y certeza que alguien está muerto. Los guardias son necesarios hasta que se pueda asegurar que ha pasado el momento de la posible resucitación. Si los discípulos logran revivir a Jesús (eso es lo que piensan las autoridades), el pueblo, dado su estado de ánimo, podría suponer la resurrección. ¡Ni siquiera haría falta que se lo contaran los discípulos! Por tanto, debido a que el pueblo se arrepiente, las autoridades judías piden la ayuda romana para custodiar el sepulcro.

Ahora se establece una distinción crucial entre las *autoridades* judías y el *pueblo* judío, y esta distinción llega a su punto culminante en el tercer acto. Las autoridades romanas y judías están realmente junto al sepulcro y son testigos de la resurrección de Jesús. Las autoridades romanas confiesan a Jesús, pero las *autoridades* judías conspiran con Pilato para engañar a su propio *pueblo*:

> «Después se acercaron todos y le [a Pilato] rogaron encarecidamente que ordenara al centurión y a los soldados guardar secreto sobre lo que habían visto. "Pues es preferible", decían, "ser reos del mayor crimen en la presencia de Dios que caer en manos del pueblo judío y ser apedreados". Ordenó, pues, Pilato al centurión y a los soldados que no dijeran nada» (*Evangelio de Pedro* 11,47-49).

El relato tiene que ser leído íntegramente, desde «el pueblo» en 2,5b, pasando por «todo el pueblo» en 8,28, hasta «el pueblo judío» en 11,48. El resultado de este relato *consecutivo* es, primero, que presenta al «pueblo» como extremadamente culpable; después, lo presenta como extremadamente arrepentido y, por último, lo presenta como extremadamente peligroso para sus propias autoridades. Rechazo categóricamente la interpretación que Schaeffer da de la última unidad citada. Ella sostiene que las autoridades judías tienen miedo de reconocer la resurrección porque temen que su propio pueblo las apedree por haberse vuelto, por así decir, apóstatas cristianos. Esto es profundamente erróneo e interpreta el texto contra su lógica narrativa. Las *autoridades judías* creen realmente en la resurrección, porque han sido testigos de ella. Pero deciden cometer el terrible pecado (que admiten como tal) de no anunciar ese triunfo para que el *pueblo judío* no lapide a sus propios jefes por engañarlo a propósito de la crucifixión de Jesús.

Por consiguiente, según mi interpretación del *Evangelio de Pedro*, éste es más antijudío con respecto a las *autoridades* que cualquiera de los evangelios canónicos, pero también más pro-judío con respecto al *pueblo* que cualquiera de ellos. Por supuesto, no lo considero una historia claramente definida. Es polémica religiosa y apologética religiosa.

Con todo, confirma que el antijudaísmo no es una explicación adecuada del propósito redaccional del *Evangelio de Pedro*.

Permítame repetir el núcleo narrativo de este relato, que enfrenta al pueblo judío y las autoridades judías entre sí. No es sólo una cuestión de espectadores que se arrepienten, como en mi epígrafe de Lucas 23,47. *Es un relato sobre las autoridades judías que saben la verdad de la resurrección de Jesús y mienten para protegerse de su propio pueblo, que está peligrosamente dispuesto a creer tal acontecimiento*. La lógica narrativa se mantiene estrechamente ligada a ese tema básico. Las autoridades llevan al pueblo a crucificar a Jesús. Todos ven los milagros de la muerte y reconocen lo que han hecho. El pueblo se arrepiente y se da golpes de pecho. Al verlo, las autoridades consiguen soldados romanos que custodien el sepulcro. Por ello, están allí para ser testigos de la resurrección-ascensión del Jesús que saca del Hades a los otros judíos santos que murieron antes que él. Conocedoras de toda la verdad y temerosas de que aquellos a quienes han extraviado –es decir, «el pueblo judío»– las lapiden, consiguen el encubrimiento de las autoridades romanas. Éste es el relato y resulta casi imposible romper su cohesión consecutiva. Pero no hay, en modo alguno, nada parecido en los evangelios canónicos.

Abordo ahora el patrón escriturístico o modelo bíblico por medio del cual se pudo desarrollar este relato. Este paradigma genérico fue propuesto para explicar el relato marcano de la pasión-resurrección. Mi tesis es que explica de la misma manera (o incluso mejor) el *Evangelio de la cruz*.

Modelo bíblico

> «El protagonista es un sabio en una corte real. Maliciosamente acusado de transgredir la ley de la tierra, es condenado a muerte. Pero es rescatado cuando está a punto de morir, declarado inocente de las acusaciones presentadas contra él y elevado a una alta posición (a veces visir, a veces juez o ejecutor de sus enemigos), mientras sus enemigos son castigados ... En el libro de la Sabiduría de Salomón y en las etapas más primitivas de la tradición que se pueden identificar en él, hay tres cambios importantes: 1) La escena de la exaltación es grandiosamente ampliada por medio del uso de materiales de Isaías 13, 14 y 52-53. 2) El protagonista es, de hecho, ejecutado. 3) Es exaltado a la corte celestial, donde sirve como virrey del rey celestial. Las raíces de estos dos últimos desarrollos son inherentes a la teología del siervo del Segundo Isaías».
>
> George Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, p. 170

En la tesis doctoral defendida en 1967 en la Universidad de Harvard, y publicada en 1972, Nickelsburg centró la atención en un patrón genérico en los textos judíos que incluye la persecución y justificación de personas justas o inocentes. Con todo, el modelo arquetípico era el relato pagano conocido como *Libro* [o

Sabiduría] *de Ajicar*, «uno de los relatos mejor conocidos y más ampliamente difundidos en el mundo mediterráneo antiguo», con testimonios manuscritos que se remontan al siglo V AEC (*OTP* 2,479). Ajicar fue un sabio canciller bajo Senaquerib y Asaradón, monarcas del imperio asirio durante el siglo VII. Cuando su sobrino Nadab lo acusó falsamente de traición, él se libró de la muerte sólo porque el verdugo le debía un favor. Más tarde fue rehabilitado y restablecido en el poder y el malvado Nadab fue castigado. Es un relato de inocencia justificada, en una situación palaciega en la que el rey termina restableciendo al inocente y castigando al culpable.

Dos variaciones sobre la justificación

El modelo pagano y la imaginación judía se combinaron para crear dos variaciones diferentes sobre aquel arquetipo. La distinción clave es si la justificación sucede en el *presente* o en el *futuro*, *antes* o *después de* la muerte.

La primera variación está presente en estos siete casos: José acusado por la mujer de Putifar en Génesis 39-41; Tobit denunciado por «un ninivita» en Tobías 1,18-22; Sidrac, Misac y Abdénago acusados por «algunos caldeos» en Daniel 3; el mismo Daniel acusado por «los ministros y los sátrapas» en Daniel 6; «todos los judíos» acusados por Amán en Ester 3; Susana acusada por los ancianos en *Susana*; y los judíos egipcios acusados por el rey en persona en 3 *Macabeos* 3. En todos estos relatos sapienciales, los falsamente acusados son salvados *antes de la muerte* por el auxilio divino o la intervención milagrosa.

La segunda variación está presente en tres casos. Uno es el Siervo sufriente de Isaías 52-53, que ya examinamos en el capítulo 23. Otro es el martirio de la madre y sus siete hijos en 2 *Macabeos* 7. En este caso la liberación de la muerte no se produce *antes* sino *después de* la muerte. Es justificación no como vida terrena restablecida sino como vida eterna prometida. Debido a que murieron inocentemente por obediencia a la ley divina, «el Rey del mundo ... nos resucitará a una vida eterna» en 7,9, o: «el Creador del mundo ... os devolverá el espíritu y la vida con misericordia» en 7,23. El último caso se encuentra en *Sabiduría* 2-5, que usa Isaías 52-53 para criticar aquella clásica liberación de la muerte *antes de* la muerte, sustituyéndola por la liberación de la muerte *después de* la muerte. «Sabiduría 2,4-5 se diferencia del relato sapiencial y coincide con Isaías 52-53», como afirma Nickelsburg. «En los relatos sapienciales el rescate del héroe *impide* su muerte. En la Sabiduría de Salomón es rescatado *después de* la muerte» (1972:66). He aquí la voz de los impíos perseguidores en este último caso:

> «Ya veremos si lleva razón, comprobando cuál es su desenlace: pues si el justo es hijo de Dios, él lo rescatará y lo librará del poder de sus adversarios. Lo someteremos a humillaciones y torturas para conocer su temple y

comprobar su entereza. Lo condenaremos a una muerte humillante, pues, según dice, Dios lo protegerá» (*Sabiduría* 2,17-20).

Ellos proponen, por así decir, un juicio de ensayo sobre la validez de los relatos palaciegos de protección divina para los acusados injustamente. Pero no es así como Dios actúa; ésos no son «los secretos designios de Dios» (2,22). Ésta es la aproximación divina:

> «En cambio, la vida de los justos está en manos de Dios y ningún tormento les afectará. Los insensatos pensaban que habían muerto; su tránsito les parecía una desgracia y su partida de entre nosotros, un desastre; pero ellos están en la paz. Aunque la gente pensaba que eran castigados, ellos tenían total esperanza en la inmortalidad» (*Sabiduría* 3,1-4).

Los perseguidores tendrán que admitir, no en este mundo sino en el otro, que el justo «ha sido incluido entre los hijos de Dios» y que ellos se extraviaron «del camino de la verdad», según la conclusión de *Sabiduría* 5,5-6. Probablemente sea correcto sacar la conclusión de que la justificación *antes de* la muerte es más antigua y está más difundida que la exaltación *despues de* la muerte.

En un artículo de 1980 Nickelsburg aplicó todo esto al relato de la pasión en Marcos 14-15. Trabajó con un perfil muy completo del género al que lo asignó, que incluía veintiún motivos, y llegó a la siguiente conclusión: «Casi todos los elementos de nuestro género [el relato sapiencial de la inocencia justificada] están presentes en la narración marcana de la pasión» (165). Con todo, los motivos más problemáticos son los que implican liberación: rescate, justificación, exaltación y aclamación. A juicio de Nickelsburg, Marcos presenta esos motivos en cuatro pasajes. El primero es 15,17-18, donde los soldados romanos se burlan de Jesús como rey de los judíos. El segundo es 15,26, donde la acusación clavada en la cruz proclama al rey de los judíos. El tercero es 15,38-39, donde el velo del Templo se rasga y el centurión romano confiesa a Jesús. Pero el cuarto pasaje es más enfático y debe contener tres motivos diferentes en el único versículo de que consta (rescate, justificación, exaltación):

> «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo» (Marcos 14,62).

Estas palabras, pronunciadas como respuesta al sumo sacerdote, anuncian la exaltación final de Jesús y el castigo final de sus perseguidores.

El análisis que Nickelsburg hace de Marcos 14-15 es muy persuasivo: así es exactamente como Marcos ve la justificación pública de Jesús. En la consumación apocalíptica inminente todos verán su exaltación, pero de momento sólo los creyentes pueden verla por la fe. Para Marcos, la justificación de Jesús está muy próxima a la de *Sabiduría* 2-5, la segunda de las cinco variaciones del modelo del justo sufriente. Jesús es salvado no *antes* sino *después de* la muerte, y los persegui-

dores advertirán ese hecho sólo en el futuro. Como Jesús murió de hecho, el relato no puede, estrictamente hablando, ser contado según el modelo de esa primera variación (en la que el justo es salvado *antes de* la muerte). No obstante, la fuente del *Evangelio de la cruz* en el *Evangelio de Pedro* hace todo lo posible para realizar esa primera variación. Jesús muere, entra en el Hades para liberar «a los que duermen» y marcha a la cabeza de ellos en presencia de sus enemigos. Entonces las autoridades judías «pecan» ocultando la resurrección mientras que las autoridades romanas se «convierten» admitiendo que Jesús es el Hijo de Dios. Por lo que respecta a las limitaciones genéricas tenemos, por tanto, dos inversiones:

Modelo del justo sufriente (variación 1, justificación presente): *Evangelio de la cruz*
Modelo del justo sufriente (variación 2, justificación futura): Marcos 14-15

No afirmo que una de estas variaciones sea mejor que la otra, pero sí quiero subrayar la diferencia básica entre ellas. Además, quiero suscitar la cuestión de su relación. ¿Son esos textos simplemente dos variaciones independientes del modelo básico? Son *al menos* eso, pero ¿son más? ¿Es Marcos una crítica de la variación del *Evangelio de la cruz* del mismo modo que *Sabiduría* 2-5 es una crítica de la variación del relato palaciego? Dejo esta pregunta pendiente hasta el próximo capítulo, para plantear aquí otra cuestión.

Hay, como hemos visto, una Tradición de la comida común que se desarrolló por separado en la Tradición de la vida en *Didajé* 9-10 y en la Tradición de la muerte en 1 Corintios 10-11, y sirve como vínculo profundo entre esas dos tradiciones. Lo que pregunto ahora es por qué no hay ningún vínculo comparable de la pasión-resurrección. Hay ciertamente un relato de la pasión-resurrección en la Tradición de la muerte –el *Evangelio de la cruz*, por ejemplo–. ¿Por qué no hay nada semejante en la Tradición de la vida –el *Evangelio Q*, por ejemplo?

Persecución comunitaria, justificación comunitaria

John Kloppenborg acepta la presencia de esas dos grandes tradiciones cristianas primitivas –la Tradición de la vida y la Tradición de la muerte–, como vimos en el capítulo 22. Pero también suscita la cuestión de su relación precisamente en este punto de fe en la pasión-resurrección. «El documento Q», afirma, «refleja de manera importante la teología de una "segunda esfera" del cristianismo primitivo que no estuvo influida por la afirmación kerigmática de la significación salvífica de la muerte y resurrección de Jesús», pero, naturalmente, esa «"segunda esfera" de la tradición cristiana ... fue cronológicamente de hecho la primera» (1990:71, 73). Para evitar cualquier insinuación de predominio, reformulo sus expresiones *primera esfera* y *segunda esfera* y me refiero, en cambio, a la *doble esfera* de la fe y la tradición cristianas más primitivas. Pero su tesis se mantiene y suscita la cuestión de la relación entre esas dos esferas (o esas dos tradiciones) y la pasión-resurrección de Jesús. ¿Está el componente de la pasión-resurrección simplemente presente en una y ausente de la otra?

Ésta es su respuesta: «Así pues, no es simplemente cuestión del *silencio* de Q con respecto al relato de la pasión pre-marcano (si es que hubo uno), sino del uso de una *explicacion* muy *diferente* del sufrimiento y de la conceptualización del sufrimiento y la justificación de manera colectiva. En Q, al parecer, tenemos una etapa muy primitiva de teologización de la experiencia de persecución. Es evidente que el destino de Jesús no era todavía una cuestión que exigiera comentarios especiales. A modo de aclaración se podría observar que la reflexión teológica comunitaria/colectiva de Q es comparable a la postulada por Crossan para su "Evangelio de la cruz", aunque tampoco haya indicios de que Q dependa del "Evangelio de la cruz". En realidad, se podría argumentar que la interpretación colectiva del sufrimiento en Q es un factor en el desarrollo de motivos del "Evangelio de la cruz" a partir del relato sapiencial de una manera inclusiva y comunitaria» (1990:81-82). El *Evangelio Q* y el *Evangelio de la cruz* comparten una comprensión comunitaria en vez de personal, y colectiva en vez de privada, de la persecución y/o justificación. Comparten, pero de modo diferente, el patrón del relato sapiencial tal como lo establece Nickelsburg.

Evangelio Q

Empiezo por el *Evangelio Q*. En la sección anterior he descrito el género literario que Nickelsburg atribuye al relato sapiencial de la inocencia justificada. Kloppenborg demostró que, «aun cuando Q tiene muchos de los elementos del relato sapiencial, desarrolla coherentemente esos elementos en relación con la experiencia *colectiva* de la comunidad que, evidentemente, se considera continuadora de la obra de los profetas» (1990:79). Por supuesto, no se supone que el *Evangelio Q* no tenga conocimiento de la muerte de Jesús, pero no está teológicamente interesado en ninguna «interpretación individualista de la persecución, la prueba y la justificación», pues considera que «la persecución y la muerte son los "riesgos ocupacionales" de los enviados de Dios o Sofía» (1990:79, 80). El núcleo de la teología del *Evangelio Q* es que la Sabiduría divina, personificada como Sofía, ha enviado repetidamente profetas para recordar al pueblo la Ley de Dios:

> «Por eso dijo la Sabiduría de Dios: "Les enviaré profetas y apóstoles; a algunos los matarán y perseguirán, para que se pidan a esta generación cuentas de la sangre de todos los profetas derramada desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, el que pereció entre el altar y el Santuario. Sí, os aseguro que se pedirán cuentas a esta generación» (*Evangelio Q* 11,49-51).

En particular a «esta generación» envió ella a Juan y Jesús y, a pesar del rechazo de aquélla, «la Sabiduría se ha acreditado por todos sus hijos», como afirma *Evangelio Q* 7,35. Se acredita por ellos porque, a pesar de su persecución e incluso ejecución, ellos siguen fieles a su mandato. Esta teología no quiere decir que Juan y Jesús no son mas que dos entre otros muchos antes y después de ellos. Tampoco quiere decir que Juan sea tan importante como Jesús, en especial porque Q 10,21-22 presenta a Jesús como aquel que cumple una función equiva-

lente a la de Sofía» (1990:88). Lo que sí quiere decir es que no se puede considerar nunca a Jesús solo –ni en la persecución ni en la justificación–. De hecho, cuanto más se le identifica con la Sabiduría misma, más tiene él que enviar profetas que hagan lo mismo que él/ella hace. Patrick Hartin ha subrayado también esa comprensión colectiva en vez de privada de la persecución-justificación en el *Evangelio Q*: «Las tradiciones relacionadas con la Divina Sofía en el Evangelio de dichos Q son comprendidas predominantemente en sentido colectivo (y no en sentido individualista) ... Donde se esperaría encontrar referencias o reflejos de una teología de la pasión, no sucede nada. Q tiene una concepción del sufrimiento y la justificación completamente diferente. Es una experiencia mucho más comunitaria que individualista» (161).

Estamos tan acostumbrados al relato marcano de la pasión-resurrección que nos resulta casi imposible imaginarnos un modo alternativo de describir o teologizar sobre la Tradición de la muerte. Pero el *Evangelio Q* nos fuerza a imaginar esa teología alternativa, en la que Jesús, aun exaltado, nunca está aislado. Tenemos que imaginar una persecución *comunitaria* y una justificación *comunitaria*, como repite Kloppenborg en un artículo más reciente: «Aun cuando Q usó elementos del "relato sapiencial" para racionalizar la persecución y el rechazo, nunca usó los salmos de lamentación [Salmos 22, 42, 69, 109] ni privatizó la interpretación de la muerte de Jesús como muerte expiatoria ... Q muestra que el desarrollo de un relato de la pasión *no* era inevitable y nos anima a buscar múltiples orígenes de los intentos cristianos primitivos de hacer plausibles y significativos los hechos de la persecución y la muerte» (1996:332).

Evangelio de la cruz

Abordo ahora el *Evangelio de la cruz* como un relato de la pasión-resurrección preservado dentro del *Evangelio de Pedro*. En *The Cross That Spoke* observé que «casi cada versículo que describe la pasión de Jesús en el *Evangelio de la cruz* contiene una alusión implícita a textos de las Escrituras hebreas que describen el sufrimiento de los justos perseguidos de Israel» (386-387). He aquí los ejemplos principales:

1. Las autoridades en el juicio, de *Ev Ped* 1,1 segun Salmo 2,1.
2. Malos tratos y tortura, de *Ev Ped* 3,9 segun Isaías 50,6-7 y Zacarias 12,10
3. La muerte entre ladrones, de *Ev Ped* 4,10a segun Isaías 53,12.
4. El silencio, de *Ev Ped* 4,10b segun Isaias 50,7 y 53,7
5. El sorteo de las vestiduras, de *Ev Ped* 4,12 segun Salmo 22,19
6. Las tinieblas a mediodia, de *Ev Ped* 5,15 segun Amos 8,9.
7. La bebida de hiel y vinagre, de *Ev Ped* 5,16 segun Salmo 69,22
8. Jesus grita al morir, de *Ev Ped* 5,19 segun Salmo 22,2

Mi conclusion fue que «en el *Evangelio de la cruz* la pasión no es sólo exclusiva, personal e individual con Jesús, sino inclusiva, comunitaria y colectiva para

Jesús y también para los santos de Israel. No obstante, esto significa que la resurrección debe ser también comunitaria y colectiva o, de lo contrario, las antiguas promesas de justificación y exaltación para esos mártires anteriores no se cumple y, entonces, ¿de que valen las promesas posteriores para el futuro?» (387). Esto es lo que hace que la extraordinaria escena de *Evangelio de Pedro* 10,39-42 sea tan importante. Este texto, citado antes por entero (p. 488), describe a Jesús elevándose a la cabeza de «los que duermen», conduciendo en su cortejo triunfante a los santos que son liberados del Hades. Forman una gran procesión cruciforme detrás de él –de ahí mi título *Evangelio de la cruz*– y responden a la pregunta de Dios sobre su liberación con un *sí* unánime. Mi conclusión de 1988 todavía vale: «Jesús no murió solo y tampoco resucitó solo. Los santos y justos de Israel siempre estuvieron presentes en ese proceso. Él murió en la pasión de ellos, ellos resucitaron en la resurrección de él ... Él murió en el sufrimiento de ellos, ellos resucitaron en la gloria de él» (388).

Es inadecuado afirmar que la Tradición de la vida no tiene ninguna *trama* narrativa sobre la pasión-resurrección de Jesús. Aunque esto sea verdad, es mucho más significativo que la Tradición de la vida y la Tradición de la muerte *comparten* un *patrón* narrativo –el tema general de la persecución-justificación, con su énfasis más en la persecución comunitaria que en la individual y en la justificación colectiva que en la personal–. Naturalmente, dentro de ese patrón, Jesús era constantemente exaltado sobre los otros, pero no estuvo originalmente aislado de los otros dentro de él. Además, ese patrón narrativo compartido por las grandes tradiciones inaugurales subyace tras la trama histórica en el *Evangelio de la cruz*, el destino colectivo en el *Evangelio Q* y el himno mítico en Filipenses 2,6-11.

El siguiente punto es buscar un marco histórico para la composición del *Evangelio de la cruz*. Mi conclusión incluirá una respuesta semejante a la que he dado a Nickelsburg en esta sección. Él sostiene que el género narrativo de la inocencia justificada subyace en el relato de la pasión-resurrección de Marcos. A mi juicio, su propuesta sirve igual o mejor para el *Evangelio de la cruz*. En la siguiente sección Gerd Theissen propone un marco histórico a principios de los años 40 para una fuente hipotética en la narración de la pasión-resurrección de Marcos. En mi opinión, esta propuesta vale igual o mejor para el hipotético *Evangelio de la cruz*.

Marco histórico

> «Con el presupuesto de que las narraciones están marcadas por la situación de su comunidad narrativa, desarrollaremos en lo que sigue la hipótesis de que la selección, modelación y estilización de tradiciones para formar una historia estructurada de la pasión sería especialmente plausible en los años 40 ... Bajo Agripa I podían darse las condiciones para que los relatos de la pasión de Jesús realzaran la participación de las instancias judías en contraste con la realidad histórica ... Probablemente es posible precisar aún más la fase decisiva en la génesis de la tradición: ésta

podría haberse formulado a raíz de las persecuciones desatadas en tiempo de Agripa I (41-44 d.C.)».

Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, pp. 213, 215, 220

En opinión de la mayoría de los estudiosos Marcos proporciona la narración conservada más antigua del relato de la pasión. Con todo, muchos comentaristas siguen buscando y proponiendo una versión pre-marcana, pues piensan que Marcos no creó todo ese relato a principios de los años 70. Según la opinión predominante, debió trabajar a partir de alguna versión más primitiva.

En el Apéndice IX de *The Death of the Messiah*, Brown adaptó una lista de autores, elaborada por Marion Soards, que distinguen las fuentes de la pasión pre-marcanas de su actual redacción marcana, y presentó treinta y cuatro de ellos en formato tabular y en columnas paralelas. Brown concluyó que «las profundas diferencias entre ellos sugieren que el proyecto es un completo fracaso, porque ninguna teoría gozará nunca de una aceptación amplia o duradera» (1994:23). Neirynck (1994b:408) criticó el orden de la lista, alfabético en vez de cronológico, y señaló que hacía más difícil la valoración de influencias y la adición de nuevas sugerencias, como la de Adela Yarbro Collins. No obstante, parece que treinta y cuatro ejemplos son más que suficientes para fundamentar la tesis de Brown: las propuestas de una fuente pre-marcana de la pasión, derivada del propio texto marcano, han resultado ser un completo fracaso.

Esto no es muy consolador para alguien que, como yo, propone una fuente pre-petrina, el *Evangelio de la cruz*, en el *Evangelio de Pedro*. ¿Qué posibilidad tiene una fuente extracanónica si una fuente intracanónica no ha alcanzado nunca un indicio de consenso? Con todo, tal vez el *Evangelio de la cruz* sea precisamente la fuente pre-marcana que los exegetas no dejan de postular. Cuando leí por vez primera el análisis de Nickelsburg del género del relato sapiencial aplicado a Marcos, se me ocurrió de inmediato, como antes afirmé, que tenía aún más sentido aplicado al *Evangelio de la cruz*. En éste Jesús es justificado a la vista de los enemigos, que se ven forzados a admitir la verdad ante un gobernante neutral. Y Pilato confiesa en *Evangelio de Pedro* 11,46 del mismo modo que, por ejemplo, Darío lo hace en Daniel 6,26-27. Exactamente esto mismo se aplica al análisis de Theissen tal como queda resumido en el epígrafe anterior, formado por textos tomados del capítulo titulado «Las grandes unidades narrativas de la pasión y la comunidad de Jerusalén en los años 40» (1991:189-220). Theissen propone una «historia de la pasión precanónica» (1991:191), pero su argumento vale muy atinadamente para el *Evangelio de la cruz*, procedente de la comunidad jerosolimitana en el periodo sobremanera peligroso de Agripa I.

Agripa I y el pueblo judío

La única manera de datar y situar una fuente como el *Evangelio de la cruz* es aplicar al marco social los resultados obtenidos en el estudio del contenido retórico. ¿Qué aprendemos de este proceso en este caso? Primero, en el relato de la pasión-resurrección en el *Evangelio de la cruz* las autoridades romanas son completamen-

te inocentes. No tienen ninguna participación en la condena ni en la crucifixión; aparte de que colaboran para encubrir a las autoridades judías después de la resurrección, están totalmente libres de responsabilidad y culpa. Aquí, al menos, Pilato puede lavarse las manos y declarar su inocencia sin hipocresía. Segundo, las autoridades judías no sólo son totalmente responsables, sino que son totalmente culpables. Conocen la verdad y la ocultan deliberadamente al pueblo. Tercero, «todo el pueblo», inducido por las autoridades a crucificar a Jesús, está tan arrepentido después de los milagros de su muerte que habría creído en la resurrección y lapidado a sus jefes si no hubiera sido por aquel encubrimiento. Naturalmente, ésta no es la situación histórica del domingo de Pascua. Tampoco es la situación histórica en ningún otro momento. Mas ¿en qué tiempo y en qué lugar habría sido *creíble* ese escenario? ¿Cuándo y dónde habría sido tan coherente con la experiencia comunitaria que un grupo lo habría aceptado como relato creíble? No pregunto sólo sobre uno de esos factores, sino sobre los tres juntos, en el mismo tiempo y lugar. Las autoridades romanas están libres de toda culpa. Las autoridades judías son totalmente culpables. Todo el pueblo judío sería cristiano si sus jefes no hubieran mentido. ¿Dónde se unen *los tres* simultáneamente? Cuando escribí *El Jesús de la historia*, pensaba que la Séforis pro-romana en la Galilea herodiana era el lugar más probable para la creación de semejante relato (2000:445). Ahora pienso que el lugar y el tiempo que Theissen propuso para *su* fuente pre-marcana de la pasión son la localización más probable para *mi* fuente propuesta, a saber, el *Evangelio de la cruz*: en la comunidad jerosolimitana en tiempos de Agripa I en 41-44 EC.

Agripa I era nieto de Herodes el Grande y de la princesa asmonea Mariamme, pero vivió casi exclusivamente en la casa imperial de Roma de los cinco a los cincuenta años, bajo los emperadores Augusto y Tiberio y junto a los futuros emperadores Calígula y Claudio. En los últimos años de Tiberio fue encarcelado por haber hecho una observación indiscreta en la que expresaba el deseo de que el emperador fuese rápidamente sustituido por Cayo Calígula. Seis meses más tarde, tras la muerte de Tiberio y la entronización de Calígula, Agripa fue liberado y recibió los territorios septentrionales de Filipo en el año 37 y los territorios centrales de Antipas en 39. Por último, en 41, después del asesinato de Calígula y la entronización de Claudio, el resto de la nación judía fue añadido a su reino. Él era a la sazón rey de los judíos, como su abuelo Herodes el Grande y, si todo iba bien, podría algún día ser Agripa el Grande. Tenía, con seguridad, ya 50 años de edad. Pero Tiberio había sido nombrado emperador a los 56 y gobernó durante veintitrés años. Por otro lado, Calígula fue nombrado emperador a los 29 y duró sólo cuatro años. El futuro estaba abierto y, en cualquier caso, él era entonces rey judío de toda la nación judía.

El estudio cuidadosamente crítico y magníficamente detallado de Daniel Schwartz llega a la conclusión de que Agripa no estuvo involucrado en ninguna actividad subversiva y quiso ser el «hombre más importante de Roma en Oriente». Para ello necesitaba cultivar la amistad del emperador romano Claudio mucho más de lo que quería y aplacar al gobernador sirio Marso mucho

más de lo que podía (143-144). Agripa era la última esperanza para evitar el desastre entre el poder romano, la patria judía y hasta la diáspora judía. Y parece que no fue la brevedad de su reinado lo que hizo esa esperanza irrealizable. Éste es el juicio bastante perspicaz de Schwartz: «El breve reinado de Agripa parece más notable debido a dos ironías relacionadas entre sí. Por una parte, bajo Agripa toda Palestina volvió a quedar unida bajo un monarca judío –sólo para permitir que toda ella, no sólo un tercio como antes, volviera a recaer bajo el dominio romano directo tras su muerte–. En otras palabras, aunque por un breve tiempo pareció que Judea podría desviar el camino de la apisonadora de la historia romana gracias a Agripa, resultó que éste ayudó a facilitar su avance. Y, por otra parte, un hombre que conocía mejor que nadie que el destino de Judea, y el de los judíos del mundo mediterráneo, dependía de Roma, era visto con obstinación por muchos como el precursor del tipo de nacionalismo judío antirromano personificado por algunos de sus antepasados. Las esperanzas suscitadas por su entronización, y que se resistieron a morir con él, contribuyeron a la fe que llevó a la gran rebelión de 66-73 EC y a la catástrofe» (175).

Es obvio que esto es correcto como visión retrospectiva a largo plazo. Pero imaginemos cómo veía las cosas la comunidad judía cristiana de Jerusalén a principios de los años 40. ¿Cómo veían ese presente los que no conocían el futuro? Ellos tendrían conocimiento de Agripa debido a los acontecimientos sucedidos en Jerusalén que, en la relectura que Schwartz hace de Josefo, deben ser mantenidos en fechas separadas en los años 38 y 41 (11-14).

En el año 38 Agripa regresó de Roma al país judío. Josefo narra y distingue claramente dos acciones distintas. La primera acción tenía que ver con su *piedad*:

> «Y una vez que hubo llegado a Jerusalén, celebró sacrificios en acción de gracias, sin omitir ninguno de los santos oficios exigidos por la ley. Por ello ordenó a un conjunto numeroso de nazireos que se cortaran el pelo, y, por otro lado, la cadena de oro que Cayo le había dado y que pesaba igual que la de hierro que había aprisionado sus regias manos [por orden de Tiberio] la colgó por la parte interior de la cerca del Templo y encima del depósito de los tesoros con objeto de que sirviera de recordatorio de su inicial malhadada desventura y también del excelente cambio experimentado por él, y para que fuera indicador no sólo de que los grandes pueden en cualquier momento caer, sino también de que Dios puede levantar a los caídos» (*Antiguedades judías* 19,293-294).

La segunda acción tenía que ver con su *autoridad* –cuestión que abordo más adelante–. La tercera tenía que ver con su *popularidad*:

> «El rey ... correspondió al afecto que las gentes de la ciudad le habían guardado a él. En este sentido, eximió a todas y cada una de las familias de las contribuciones pendientes, teniendo a bien devolver igual amor a quienes lo habían amado a él» (*Antiguedades judías* 19,299).

Sea por amor paternal o política práctica, Agripa se preparaba para un papel mucho más distinguido que el de heredero regio de la tetrarquía de Filipo, que era todo lo que había obtenido en esa ocasión.

Vuelvo ahora a la cuestión de la *autoridad*. Josefo refiere que la segunda acción de Agripa consistió en despojar a Teófilo del cargo de sumo sacerdote y reemplazarlo por Simón Canteras. No obstante, este cambio no era sólo de individuos sino de familias. Herodes el Grande había elegido sumos sacerdotes de la familia de Boeto, que fue suegro de Herodes y sumo sacerdote del año 23 al 5 AEC. Una vez que los romanos se hicieron con el control directo de la mitad meridional de la nación judía en el año 6 EC, los gobernadores eligieron sumos sacerdotes casi exclusivamente de la familia de Anán (o Anás), como vimos anteriormente: el propio Anán (6-15), Eleazar (16-17), Caifás (18-36), Jonatán (36-37) y Teófilo (37-38). Pero en el año 38 Agripa reemplazó a la familia de Anán por la de Boeto. El sentido era simbólicamente bastante claro: el gobierno romano directo está en el camino de salida y otro Herodes el Grande está en el camino de entrada.

Todo esto pudo parecer una buena nueva para la comunidad cristiana de Jerusalén. Schwartz sostiene que «no hubo gobernador romano en Judea bajo Cayo Calígula, sino que la provincia estuvo vinculada a Siria» (65). Ello daría al sumo sacerdote un poder local muy amplio y bien pudiera ser que bajo Jonatán o Teófilo, de la familia de Anán, se diera muerte a Esteban. Sin embargo, Schwartz piensa que fue ejecutado bajo Simón Canteras –de la familia de Boeto–, sustituto de Teófilo y nombrado por Agripa. Schwartz observa con razón «la evidente ausencia del gobernador romano» (72) en la muerte de Esteban, pero eso también se aplica a Jonatán y Teófilo en los años 36-38, no sólo a Simón Canteras en los años 38-41. Después de lo que con certeza le sucedió a Jesús bajo Caifás, yerno de Anán, y probablemente le sucedió a Esteban bajo Jonatán, descendiente de Anán, el predominio de Agripa bien pudo parecer una noticia relativamente buena a la comunidad cristiana de Jerusalén en el año 38, en especial cuando él partió una vez más hacia Roma en el 39. Pero todo esto cambió en el verano del año 41.

Agripa I y la comunidad cristiana

En el año 41, cuando Agripa regresó de nuevo a Jerusalén, todo había cambiado. En el otoño del 39 Calígula ordenó que su estatua fuese erigida en el Templo de Jerusalén, y sólo la demora de Petronio, legado de Siria, la intervención de Agripa en persona y el asesinato de Calígula impidieron que la guerra del otoño del 66 empezara en la primavera del 40. Pero a principios del verano del 41 Calígula había muerto, Claudio era emperador y Agripa estaba de regreso en Jerusalén como rey de los judíos. Tenemos noticias de dos acontecimientos que tuvieron lugar tras su llegada a Jerusalén.

Primero, según Josefo, Agripa depuso a Simón Canteras, de la dinastía de Boeto, y devolvió el cargo de sumo sacerdote a la dinastía de Anán. Se lo ofreció

primero a Jonatán una vez más, pero cuando Jonatán propuso a su hermano Matías en su lugar, Agripa aceptó su recomendación (*Antiguedades judias* 19,313-316). ¿Por qué volvió Agripa a la dinastía de Anán? Había a la sazón un nuevo emperador, Claudio, cuyo secretario financiero era Marco Antonio Palas, liberto de la madre de Claudio, Antonia, la hija más joven de Marco Antonio. Agripa tenía todavía amigos muy poderosos en Roma, pero también Jonatán los tenía. Como concluye Schwartz: «Además, es razonable suponer que Jonatán tenía relaciones con Palas, hermano de Félix, que era un consejero muy influyente de Claudio» (71). Agripa fue sabio al aceptar un empate: la casa de Herodes tenía el reino de nuevo; la casa de Anán tenía el sumo sacerdocio de nuevo. Una década más tarde, después de la muerte de Agripa I, Jonatán era aún muy poderoso. A principios de los años 50 era suficientemente importante para hacer que un gobernador, Cumano, fuese deportado (*La guerra de los judios* 2,245) y otro gobernador, Félix, nombrado (*Antiguedades judias* 20,162). A finales de los años 50 tenía aún suficiente poder para ser la primera persona asesinada por los *sicarii*, de Jerusalén, que, con puñales escondidos, usaban el terrorismo urbano contra el colaboracionismo imperial (*La guerra de los judios* 2,256 = *Antiguedades judias* 20,164). En cualquier caso, el retorno de la familia de Anán no era una buena noticia para los cristianos de Jerusalén.

Segundo, como indican los Hechos de los Apóstoles, Agripa no actuó contra Santiago, hermano de Jesús, sino contra dos miembros de los Doce, primero contra Santiago, hermano de Juan, y después contra Pedro:

> «Por aquel tiempo el rey Herodes echó mano a algunos de la Iglesia para maltratarlos. Hizo morir por la espada a Santiago, el hermano de Juan. Al ver que esto les gustaba a los judíos, se atrevió a prender también a Pedro. Eran los días de los Ázimos. Le apresó, pues, le metió en la cárcel y le confió a cuatro escuadras de cuatro soldados para que le custodiasen, con la intención de presentarle ante el pueblo después de la Pascua» (Hechos 12,1-4).

Lucas emplea términos muy generales en 12,3.4 y 12,11: «los judíos ... el pueblo ... el pueblo de los judíos», pero, como comenta Schwartz, «si Agripa pretendía agradar a "los judíos" (Hechos 12,3), habría tenido más éxito con los saduceos» (124 nota 70). Yo sería aún más específico. Todas las ejecuciones de los primeros cristianos, desde el mismo Jesús en el año 30, pasando por Esteban en los años 37-38, hasta Santiago, hermano de Juan, en el año 41 y Santiago, hermano de Jesús, en el 62, fueron realizadas bajo sumos sacerdotes de la familia de Anán: bajo Caifás, Jonatán o Teófilo, Matías y Anán el Joven, respectivamente. Desde el punto de vista de la comunidad cristiana de Jerusalén, en el año 41 los descendientes de Anán habían recuperado el poder y Agripa estaba de su parte. No supongo que todos los judíos de Jerusalén aprobaran la ejecución de Santiago (ni siquiera que la aprobaran todos los que tenían poder como escribas o sacerdotes). Pedro, arrestado inmediatamente después de esa ejecución, se escapó de la

cárcel gracias a una intervención angélica, pero es perfectamente legítimo preguntarse qué intervención humana está detrás de ese relato.

Este es el trasfondo preciso que propongo para la creación del *Evangelio de la cruz*. Vincula la situación de la comunidad de Jerusalén bajo (Herodes) Agripa I en el año 41 con la situación de Jesús bajo Herodes Antipas en el año 30. Los amigos y enemigos del año 41 son retrotraídos al año 30. Recordemos las tres pretensiones características que identifiqué antes en el relato de la pasión-resurrección del *Evangelio de la cruz*:

1. Los romanos, incluido Pilato, son completamente inocentes.
2. Los culpables son Herodes y las autoridades religiosas.
3. Todo el «pueblo de los judíos» sería cristiano si las autoridades le hubiesen dicho la verdad.

Estos tres factores –la inocencia absoluta de las autoridades romanas, la responsabilidad absoluta de las autoridades civiles y religiosas judías y la absoluta disponibilidad «del pueblo» para hacerse cristiano– indican que el *Evangelio de la cruz* fue creado a principios de los años 40. Es la respuesta de la comunidad de Jerusalén a la crisis creada por la combinación de Agripa como rey, Matías como sumo sacerdote y ambos ligados al Templo de Jerusalén.

Hay otro punto que sirve de apoyo a esta posición. Es tentativo, pero puede servir para confirmar ese vínculo entre el predominio de Agripa y la creación del *Evangelio de la cruz*.

Este punto nos hace volver al patrón bíblico de persecución-justificación visto antes. Como he indicado, el patrón (y en especial su formato de relato sapiencial) fundamenta la lógica narrativa del *Evangelio de la cruz*. Pero Schwartz ha demostrado que exactamente el mismo patrón subyace en la fuente principal que usó Josefo en el relato sobre Agripa I en *Antiguedades judias*: «Dos aspectos [de esa fuente], a saber, la manera en que enfatiza cambios extremos de la fortuna y la manera en que evita mencionar a Dios, recuerdan dos modelos bíblicos: los relatos de José y Ester ... dos relatos bíblicos (que así mismo son semejantes entre sí) que también describen las exitosas aventuras de judíos en cortes imperiales» (34-35). Esos dos relatos, examinados antes como ejemplos del patrón bíblico de persecución-justificación, incluyen a individuos judíos cuya liberación implica también la liberación de su pueblo. En esos dos relatos hay, por así decir, una dialéctica entre lo personal y lo colectivo. Lo mismo sucede con Agripa y su pueblo. El ya no «figuraba sólo como individuo, pues no desempeñaba ningún papel público significativo»; en opinión de Schwartz, se había convertido en «un abogado de los judíos del imperio –que tropezó con una dificultad tras otra durante los últimos años del gobierno de Cayo Calígula–» (77). Y el patrón persecución-justificación era muy obvio. El emperador Tiberio amenazó a Agripa y al cabo de menos de medio año murió. El gobernador Flaco amenazó a los egip-

cios judíos, y al cabo de unos meses fue depuesto. El emperador Calígula amenazó a los judíos de Palestina y en menos de un año fue asesinado.

Esa interpretación bíblica del destino de Agripa I, ¿era común durante su vida? ¿Era su autorretrato con propósitos de propaganda en la nación judía? Como Josefo no tiene esta imagen de Agripa I en *La guerra de los judíos*, sino únicamente en *Antiguedades judías*, Schwartz piensa que apareció por primera vez entre esos dos textos, es decir, «treinta o cuarenta años, o más, después de la muerte de Agripa» (36). Sea lo que fuere, dos textos del judaísmo egipcio que usan el patrón de persecución-justificación, 3 *Macabeos* y *Sabiduría*, ambos ya examinados, proceden de ese mismo periodo letalmente peligroso de los cuatro años del reinado de Calígula. Por tanto, pienso que es probable que el patrón bíblico de persecución-justificación fuera aplicado a Agripa I y al judaísmo oriental en el periodo de los años 37-41. En respuesta, los cristianos de Jerusalén usaron el mismo patrón para Jesús con ocasión de la muerte de Agripa en el año 43 o el 44.

Por consiguiente, si el *Evangelio de la cruz* fue creado por la comunidad de Jerusalén a principios de los años 40, ¿hay indicios de él en alguna otra parte, especialmente en conexión con esa misma comunidad? Mi respuesta afirmativa se encuentra en la siguiente sección.

Una tradición que continúa

> «Una forma del cristianismo judío del siglo II [*Recognitiones* 1,33-71] mantiene efectivamente un estrecho vínculo con la Iglesia primitiva».
>
> Robert E van Voorst, *The Ascents of James*, p 180

> «El autor [de *Recognitiones* 1,33-71] tenía una especie de relación genética directa con el cristianismo judío más primitivo».
>
> F Stanley Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity*, p 165

Esta sección requiere algunas observaciones preliminares. Primero, a finales del siglo I EC existió un hombre llamado Clemente de Roma. En la *Vision* 2,4,3 del *Pastor*, escrito en Roma hacia el año 100 EC, se ordena a Hermas que envíe una copia de su visión a «Clemente [el cual] la enviará a las demás ciudades, pues a él le está encomendado» (Lake 2,25). Segundo, existe una carta generalmente atribuida a Clemente (conocida por esa razón como *1 Clemente*) que fue escrita por un autor anónimo hacia el año 96 o el 97 EC «de la Iglesia de Dios que peregrina en Roma a la Iglesia de Dios que peregrina en Corinto» (Lake 1,9). Por último, existe un gran corpus de escritos pseudoepigráficos clementinos –es decir, textos atribuidos de forma ficticia a Clemente de Roma–. Lo que ahora me interesa es uno de esos textos: las *Pseudo Clementinas* (o, para ser más preciso, una fuente específica dentro de una de sus dos versiones)

Las *Pseudo Clementinas* son una novela romántica elaborada en torno a las aventuras imaginarias de Clemente de Roma, que es presentado como un buscador religioso que, insatisfecho de las diversas filosofías paganas, oye hablar del evangelio, viaja a Cesarea y es bautizado por el mismo Pedro. Después sigue a Pedro como compañero de misión. Los padres y hermanos de Clemente estaban separados por diversas calamidades, pero terminan por reunirse y también son bautizados. Este relato se conserva ahora en dos versiones independientes del siglo IV: las *Recognitiones* y las *Homilias*. No obstante, son tan parecidas que presuponen una fuente común, el *Texto basico* (que procede del siglo III). Pero incluso dentro del *Texto basico* hay varias fuentes más primitivas. La que me interesa es una fuente propuesta postulada en *Recognitiones* 1.

En esta exposición dependo de dos tesis doctorales recientes sobre esa fuente propuesta. En 1989 Robert Van Voorst la localizó en *Recognitiones* 1,33-71 (menos 44-54) y la identificó con las *Ascensiones de Santiago*, atribuidas a los herejes ebionitas en el *Panarion* de Epifanio, escrito en el año 377. Van Voorst la localizó en una «comunidad judía cristiana de lengua griega que probablemente vivió en Transjordania», la dató «en la segunda mitad del siglo II» y afirmó que se caracterizaba por tener «una fuerte vinculación con la Iglesia primitiva» y también por una «fuerte insistencia en la universal observancia de la ley» (178, 180). En 1995 F. Stanley Jones la delimitó como *Recognitiones* 1,27-71 (menos 44-53) y la identificó no como las *Ascensiones de Santiago*, sino simplemente como «una fuente judía cristiana antigua sobre la historia del cristianismo». La localizó «en la dirección de Judea ... La misma Jerusalén ... no está fuera de cuestión», la dató «hacia el año 200 EC» y afirmó que se caracterizaba por tener «algún género de relación genética directa con el cristianismo judío más primitivo», aun cuando él consideraba «sumamente improbable que hubiese exigido la circuncisión de los creyentes gentiles» (159, 164-166). Estos dos investigadores resumen, al comienzo de sus libros, las investigaciones anteriores, pero Jones había publicado ya un análisis mucho más exhaustivo de la historia de la investigación en 1982. Personalmente estoy muy agradecido por ese análisis y por los dos estudios, pues sólo necesito un pasaje muy breve de las *Pseudo Clementinas* y me alegra saber que puedo evitar el riesgo de perderme para siempre en sus textos primarios o en su literatura secundaria.

Recognitiones 1,33-71 tiene tres secciones. La primera sección (en 1,33-44) contiene una historia de la salvación desde Abrahán hasta los primeros años de la mas primitiva comunidad jerosolimitana. Describe una división entre el pueblo judío y las autoridades judías después de las señales que acompañaron a la muerte de Jesús –una división que, en este relato, sigue extendiéndose–. Los judíos cristianos conseguían tantos convertidos que los sacerdotes desafiaron a los Doce apóstoles y a Juan a mantener debates en el Templo. La segunda sección (en 1,55-69) presenta a los judíos cristianos con una superioridad tan clara en el debate del septimo día que «todo el pueblo y el sumo sacerdote» están dispuestos a bautizarse en 1,69,8. Entonces tiene lugar el desastre. La sección final (en 1,70-71) presenta a Pablo, que aparece anónimamente como «un hombre hostil», entra con precipitación en el Templo, se opone a la conversión inminen-

te, provoca una matanza salvaje y mata personalmente a Santiago. ¿Es esto historia? Por supuesto que no. ¿Es antijudío? Por supuesto que no. Sin embargo, es cruelmente anti-paulino. Combina la persecución de Pablo a principios de los años 30 con la muerte de Santiago a principios de los años 60. Sostiene que hay que culpar a Pablo del hecho de que todos los judíos no se hayan convertido en judíos cristianos. La razón es la afirmación teológica de Pablo según la cual ni los judíos cristianos ni los paganos cristianos tenían que observar la ley ritual del judaísmo: por ejemplo, la circuncisión para los varones o las normas de comida *kosher* para todos. Esta teología se encarna aquí en su persona; y a esa persona, no sólo a esa teología, se le culpa de la muerte de Santiago y del fracaso del judaísmo cristiano. Ésta es una contra-teología que procedía de la más primitiva Iglesia jerosolimitana y se desarrolló después de la huida de la comunidad a Pela en Transjordania y la destrucción del Templo en el año 70 EC. En otras palabras, es posible ser primitivo, ser judío cristiano y ser profundamente anti-paulino.

En este momento me centro en el relato de la crucifixión de Jesús en *Recognitiones* 1,41-43. Recordemos que lo que está en juego en todo esto es la conexión de este relato con el *Evangelio de la cruz* en el *Evangelio de Pedro* y con la más primitiva comunidad judía cristiana en Jerusalén. Van Voorst ve esa conexión con el *Evangelio de Pedro*, pero Jones no la admite. Así pues, en la exposición siguiente, seguiré la traducción del primero, no la del segundo, del texto de *Recognitiones* 1,33-71. Con todo, como introducción son necesarios algunos comentarios sobre la teología de las *Pseudo Clementinas*.

Primero, Moisés prometió a los israelitas que Dios les enviaría siempre profetas como él:

> «Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta como tú, pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande. Si un hombre no escucha mis palabras, las que ese profeta pronuncie en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas de ello» (Deuteronomio 18,18-19).

Esta formulación se refería a una orientación profética regular, pero también se podía interpretar como la espera de un profeta específico, semejante a Moisés, que vendría en un momento futuro.

Segundo, en *Recognitiones* 1,33-38, Moisés sacó a los israelitas de Egipto pero permaneció durante cuarenta años en el desierto del Sinaí para purificarlos del paganismo egipcio. Él quería, por ejemplo, eliminar los sacrificios cruentos a los ídolos, es decir, eliminar *tanto* los sacrificios cruentos *como* los ídolos. Al final, tuvo que contemporizar y permitir que ofrecieran sacrificios cruentos, pero al Dios único y verdadero.

Tercero, Jesús en calidad de profeta como Moisés vino a eliminar ese compromiso y sustituir los sacrificios cruentos por el bautismo con agua (Van Voorst 1989:55):

> «Pero empezó a aproximarse el tiempo del cumplimiento de lo que hemos referido que faltaba en las cosas instituidas por Moisés y el momento de la aparición del profeta anunciado por él. Desde el principio

les advirtió por la misericordia de Dios que pusieran fin a los sacrificios. Y para que no pensaran que al dejar de ofrecer sacrificios no habría para ellos remisión de los pecados, estableció para ellos el bautismo con agua, en el que serían liberados de todos los pecados por la invocación de su nombre, y para el futuro después de una vida perfecta seguirían en la inmortalidad porque habían quedado limpios no por la sangre de animales, sino por la purificación de la sabiduría de Dios. Por último, esto se da como prueba de este gran misterio, que todo el que, creyendo en este profeta predicho por Moisés, sea bautizado en su nombre, permanecerá ileso en la destrucción de la guerra que se cierne sobre la nación no creyente y su lugar. Pero los que no creen serán deportados del lugar y del reino, de manera que incluso contra su voluntad puedan conocer y obedecer la voluntad de Dios» (*Recognitiones* 1,39 [texto latino]).

Esta última alusión se refiere, indudablemente, a la destrucción de Jerusalén en el año 70 EC y, probablemente, a la tradición según la cual la comunidad judía cristiana había huido de Jerusalén a Pela en Transjordania antes del desastre. En esta teología Jesús es también «el Cristo/Mesías eterno» y «el Señor» en *Recognitiones* 1,43-44, pero estos títulos reciben su contenido si es considerado un profeta como Moisés. El perdón de los pecados ya no se realiza por un sacrificio cruento sino por un bautismo con agua.

Cuarto, hay un paralelo muy importante que sirve para confirmar que Jesús es el anunciado por Moisés: los dos realizaron signos y prodigios milagrosos (Van Voorst 1989:56-57):

***Recognitiones* 1,41,1b-2 (texto latino)**
«Pues, en efecto, Moisés realizó prodigios y curaciones en Egipto. Este profeta como Moisés, cuya aparición éste predijo, fue clavado en la cruz por hombres malvados, pese a que curó toda debilidad y toda enfermedad en el pueblo común, realizó innumerables prodigios y anunció la buena nueva de la vida eterna,. Pero este hecho fue transformado en bien por su poder».

***Recognitiones* 1,41,1b-2 (texto siriaco)**
«Pues Moisés realizó signos en Egipto. Y ese profeta que surgió, realizó signos entre el pueblo, expulsó toda enfermedad y proclamó la vida eterna. Pero por la locura de la estupidez maligna de personas malvadas lo crucificaron, y esta crucifixión fue transformada por su poder en gracia y bondad».

Estas citas ejemplifican las diferencias y semejanzas entre las dos traducciones, procedentes del siglo V, al latín y al siriaco del original griego perdido de las *Pseudo Clementinas*. Jones llega a la siguiente conclusión: «Aun cuando cada una de las dos traducciones tiene sus imperfecciones peculiares, ambas fueron realizadas de una manera bastante consciente y ofrecen aproximadamente la misma exactitud»; con todo, añade que «la inclinación del traductor siriaco se revela en

Recognitiones 1,40,2 donde sólo la versión siriaca tiene un juicio muy negativo sobre el pueblo judío» (1995:3, 49). Así pues, en la exposición que sigue observemos atentamente las diferentes descripciones de los adversarios judíos para ver si la versión siriaca es siempre la más antagónica.

Quinto, los pasajes que acabamos de citar nos conducen directamente hasta la descripción de la crucifixión de Jesús; y de la misma manera que hubo señales, prodigios y milagros durante su vida, lo mismo debería suceder en el momento de su muerte. En realidad, hay dos descripciones de la crucifixión interrumpidas por una sección sobre los gentiles. Ésta es la lógica de la sección: hubo señales milagrosas en la muerte de Jesús; debido a ello se produjo una división entre el pueblo; a causa de esa pérdida fue necesario introducir a los gentiles. Esta es la secuencia general:

(A^1) Senales en la crucifixion de Jesus y division entre el pueblo judio = *Recognitiones* 1,41,3-4
(B) Gentiles llamados como sustitutos de los no creyentes = *Recognitiones* 1,42,1-2
(A^2) Senales en la crucifixion de Jesus y division entre el pueblo judio = *Recognitiones* 1,42,3-4

A continuación, al leer las dos traducciones de esos marcos en A^1 y A^2, preste mucha atención a dos aspectos. Primero, observe las diferencias entre ellas, sobre todo en las descripciones de la división propiamente dicha. Segundo, ¿podría entenderlas si no conociera un relato como el narrado en el *Evangelio de la cruz*? En otras palabras, ¿no será que suponen la existencia de un relato y no tanto que algún relato las suponga? He aquí el primer relato en A^1 (Van Voorst 1989:57):

***Recognitiones* 1,41,3-4 (texto latino)**
«Por último, cuando él sufrió, todo el mundo sufrió con él. El sol se oscureció y las estrellas palidecieron; el mar se agitó, las montañas se movieron y los sepulcros se abrieron. El velo del Templo se rasgó, como si lamentara la destrucción inminente del lugar.

Sin embargo, aunque todo el mundo se conmovió, ellos aún no se han sentido movidos a la consideración de cosas tan grandes».

***Recognitiones* 1,41,3-4 (texto siriaco)**
«Pues cuando él sufrió, todo este mundo sufrió con él. Hasta el sol se oscureció y las estrellas se movieron, el mar se agitó, las montañas se soltaron y los sepulcros se abrieron. El velo del Templo se rasgó como si lamentara la futura desolación del lugar.

Debido a estas cosas, todo el pueblo tenía miedo y se vio forzado a preguntarse por ellas. Pero algunos, aunque las mentes de todos estaban conmovidas, no se dejaron impresionar por este suceso».

La primera mitad de esta sección sobre las señales cósmicas es muy parecida en ambas traducciones. La segunda es muy diferente. La latina no dice nada en absoluto de una división entre el pueblo. Es simplemente una cuestión del «mundo» contra «ellos». Pero la versión siriaca presenta una clara oposición entre «todo el pueblo» y «algunos» que no son identificados.

La sección sobre los gentiles en B es una inserción. Esto resulta evidente por las primeras líneas repetitivas de las secciones-marco en A^1 y A^2 sobre el sufrimiento de Jesús y la oscuridad de la tierra. En A^2 el texto empieza como A^1, pero continúa con un contenido nuevo, como sigue (Van Voorst 1989:58):

***Recognitiones* 1,42,3-4 (texto latino)**

«Mientras tanto, después de que él hubo sufrido y desde la hora sexta hasta la hora nona el mundo quedó cubierto de tinieblas; cuando el sol volvió a brillar, las cosas volvieron a la normalidad. Los malvados volvieron a sus antiguas costumbres, porque dejaron de tener miedo.

Pues algunos de ellos, después de custodiar el lugar con toda diligencia, llamaron mago a aquel a quien no habían podido impedir que resucitara; otros fingieron que había sido robado».

***Recognitiones* 1,42,3-4 (texto siriaco)**

«Mientras él sufría, hubo oscuridad desde la hora sexta a la hora nona. Pero cuando el sol apareció y las cosas volvieron con firmeza a ser como antes, los malvados del pueblo retornaron a sus caminos.

Pues algunos de ellos dijeron que él había sufrido y no había sido encontrado –pese a que ellos lo habían custodiado– y que era un mago; así pues, no tuvieron miedo de atreverse a mentir».

Observemos que estos textos son inteligibles sólo *si* se conoce algún tipo de relato supuestamente subyacente en ellos. La señal cósmica, la oscuridad, estaba ya incluida en los textos del primer relato, pero ahora se indica un intervalo de tiempo. En ambas traducciones, la división es mucho menos clara que en el texto siriaco de *Recognitiones* 1,41,4 reproducido anteriormente. El texto latino dice «malvados» (¿todo el pueblo?), pero después especifica «algunos». El siriaco es ligeramente mejor. Dice «los malvados del pueblo» y después especifica «algunos». Pero hay otras tres diferencias entre las versiones latina y siriaca que son más significativas.

Primero, las dos coinciden de manera muy general en la custodia, pero mientras que la siriaca dice que Jesús «no fue encontrado», la latina dice que «no pudieron impedir que resucitara». Segundo, la latina –pero no la siriaca– habla del robo del cuerpo, introduciendo la opción de que Jesús no resucitó de entre los muertos. Tercero, las dos coinciden en una respuesta alternativa que niega la frase sobre el robo: Jesús resucitó de entre los muertos porque era un mago. Pero sólo la siriaca introduce el tema del engaño o la mentira. ¿Cuál es exactamente la mentira? La versión siriaca dice que «mintieron al afirmar que nosotros éramos menos que ellos» en *Recognitiones* 1,43,1. Por último, ambas traducciones clarifi-

can que los sacerdotes son esos «algunos» malvados y que «todo el pueblo» podía terminar oponiéndose a ellos (Van Voorst 1989:58):

***Recognitiones* 1,43,1-2 (texto latino)**
«A pesar de todo, la verdad resultó victoriosa en todas partes. Pues como una señal de que estas cosas se cumplieron por el poder divino, a medida que pasaban los días nosotros, que habíamos sido muy pocos, llegamos a ser muchos más que ellos con la ayuda de Dios. Al final los sacerdotes tuvieron mucho miedo de que, para su propia confusión, todo el pueblo quizás se convirtiera, por la providencia de Dios, a nuestra fe. Nos llamaban con frecuencia, nos pedían que conversáramos con ellos sobre Jesús, acerca de si él era el profeta que Moisés había anunciado y que es el Cristo eterno. Pues parece que sólo sobre esto hay una diferencia entre nosotros, que creemos en Jesús, y los judíos, que no creen».

***Recognitiones* 1,43,1-2 (texto siriaco)**
«Pero la rectitud de la verdad resultó victoriosa; pues debido a que ellos mintieron al afirmar que nosotros éramos menos que ellos, no fueron íntegros. Porque por el celo de Dios nuestro número no dejaba de aumentar más que el de ellos. Entonces hasta sus sacerdotes tuvieron miedo, no fuera que quizás por la providencia de Dios todo el pueblo abrazara nuestra fe, para confusión de ellos. Nos llamaban con frecuencia y nos pedían que conversáramos con ellos sobre Jesús, acerca de si él era el profeta que había sido anunciado por Moisés y que es el Mesías eterno. Porque sólo en esto hay una diferencia entre nosotros, que creemos en Jesús, y esos hijos de nuestra fe que no creen».

Naturalmente, no interpreto ninguna de esas afirmaciones sobre «todo el pueblo (judío)» contra los «sacerdotes (judíos)» como información histórica. Lo que quiero subrayar es que suponen alguna clase de relato conocido que las haría creíbles como narración –un relato al menos parecido a la fuente propuesta del *Evangelio de la cruz* en el *Evangelio de Pedro*–. En toda la literatura cristiana primitiva sólo esas fuentes sugeridas –el *Evangelio de la cruz* y *Recognitiones* 1,33-71– tienen esa misma combinación vinculada de las señales en el momento de la muerte de Jesús, los guardias junto al sepulcro de Jesús y una división entre el pueblo judío y las autoridades judías tanto antes como después de que éstas mintieran acerca de la resurrección.

El comentario de Van Voorst llamó primero mi atención sobre esa conexión precedente y sus traducciones en columnas paralelas resultaron sumamente útiles para ver sus implicaciones. Pero tengo dos importantes notas a pie de página para su análisis.

Primero, con respecto a Mateo 27,51b-53 y las señales de la muerte en *Recognitiones* 1,41,3 (A^1 en la secuencia anterior), él concluye: «Habida cuenta de que estos dos últimos portentos sólo aparecen en Mateo, *AS* [*Ascensiones de Santiago* = *Recognitiones* 1,33-71] depende del relato mateano y es una ampliación de él. Parece que no hay relación literaria entre *AS* en este punto y el *Evangelio de Pedro*, del siglo II, que presenta la rasgadura del velo del Templo como hecho con-

temporáneo a la muerte de Jesús (5,20) y sitúa el terremoto después de ella (6,21)» (1989:106). No obstante, Mateo, lejos de ser el texto fundamental, es un ejemplo casi perfecto de la combinación redaccional fallida de dos fuentes irreconciliables. Mateo tiene noticia de las perturbaciones cósmicas sucedidas en el momento de la muerte de Jesús, como en *Recognitiones* 1,41,3 y en *Evangelio de Pedro* 5,20-6,21, y también tiene noticia de la resurrección de los santos junto con Jesús, como en *Evangelio de Pedro* 10,39-42. La solución es *duplicar* el temblor de la tierra y la apertura de los sepulcros del viernes en Mateo 27,51-52 (los santos) en el domingo en 28,2 (Jesús) y también *extender* la resurrección colectiva desde el viernes (los santos resucitan) al domingo (los santos resucitan y aparecen). Nada puede ocultar las dificultades en la solución de Mateo:

> «Se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron. Y, saliendo de los sepulcros después de la resurrección de él, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos» (Mateo 27,52-53).

Esto no es lógico, ni para Mateo, ni para ninguna otra persona. *Resucitar* es *salir* de los sepulcros y esto no puede suceder a la vez antes y después de la resurrección de Jesús. Ni *Recognitiones* 1,41,3, donde los sepulcros se abren en el momento de la muerte de Jesús, ni *Evangelio de Pedro* 10,39-42, donde los sepulcros se abren en el momento de la resurrección de Jesús, necesitan la combinación imposible de Mateo. Así pues, si hay alguna tradición dependiente, es la mateana.

Segundo, con respecto a la división del pueblo judío contra las autoridades judías (A^2 en la secuencia anterior) Van Voorst se expresó con gran claridad en 1989: «El texto de *Evangelio de Pedro* 8,28-30 afirma que el efecto de los portentos sobre el pueblo común continuó después de la muerte de Jesús y llevó a las gentes a la conclusión de que él había sido justo. Este motivo compartido del efecto de los portentos podría indicar que *AS* está en este punto en contacto con las tradiciones que subyacen en el *Evangelio de Pedro*» (107 nota 36). Pero en un análisis más reciente de *Recognitiones* 1,41,2-43,4 Van Voorst no menciona en modo alguno el *Evangelio de Pedro* y sólo cita la «versión latina (con respecto a la cual la versión siriaca varía poco)» (1995:156). Pero, como hemos visto antes, la versión siriaca afirma con toda claridad que se produce una división de «todo el pueblo» contra «algunos» y que «todo el pueblo» es, sin lugar a dudas, exactamente lo que nos encontramos en *Evangelio de Pedro* 8,28. En otras palabras, estoy de acuerdo con la nota a pie de página de 1989 y no con su eliminación en 1995.

Permítame resumir mi argumentación hasta este punto antes de iniciar la sección final de este capítulo. La tesis primera y más fundamental es que hay una fuente canónicamente independiente y narrativamente consecutiva dentro del actual *Evangelio de Pedro*, que combinó atentamente esa fuente con otras canónicamente dependientes. El conjunto es un intento propio del siglo II de integrar las tradiciones discordantes en una unidad armoniosa. Esa fuente no sólo contenía un relato de la custodia del sepulcro y de la resurrección visible, como argu

menta Brown, sino también (y necesariamente) algún relato anterior de la ejecución jurídica que explicaba por qué era necesario un sepulcro *custodiado*. A esa fuente la llamo *Evangelio de la cruz* y una vez más reto a mis colegas a explicar el *Evangelio de Pedro* sin recurrir a tal fuente. Si se afirma, por ejemplo, que el *Evangelio de Pedro* se basa por completo en los evangelios canónicos, ¿cómo se explica que una parte tan extensa de ese texto no se encuentre en ellos?

La segunda tesis está en frontal contradicción con quienes afirman que tal fuente –e incluso el *Evangelio de Pedro* en general– es antijudía (y lo es en una medida mucho mayor que cualquiera de los evangelios canónicos). Esto significa ignorar el propósito retórico de la narración *como un todo*. Debido a que el pueblo judío crucifica a Jesús, se arrepiente al observar las señales que tienen lugar en el momento de su muerte. Debido a que el pueblo judío se arrepiente al observar las señales que tienen lugar en el momento de la muerte de Jesús, las autoridades judías y romanas custodian el sepulcro. Debido a que las autoridades judías y romanas custodian el sepulcro, ven el acontecimiento de la resurrección. Debido a que ven cómo sucede de hecho la resurrección, las autoridades romanas confiesan su fe en Jesús y las autoridades judías «mienten» sobre Jesús para protegerse del «pueblo judío». ¿Es esto historia? Por supuesto que no. ¿Es antijudío? Desde luego que no.

La tercera tesis confirma la segunda. Sólo hay otro lugar en la literatura cristiana primitiva en el que he encontrado las mismas combinaciones de señales en el momento de la muerte, guardias junto al sepulcro y una división entre «todo el pueblo» y «los sacerdotes» a propósito de la ejecución y la resurrección de Jesús. Se encuentra en las *Pseudo Clementinas*, en la fuente conocida generalmente como *Recognitiones* 1,33-71. El relato de la muerte y resurrección en *Recognitiones* 1,41-43 supone una narración como la del *Evangelio de la cruz*. Estas breves referencias son necesarias para concluir el precedente paralelo de signos-y-prodigios con Moisés y para iniciar la siguiente división entre el pueblo y las autoridades que es crucial para los debates venideros. Pero estas referencias de pasada son ininteligibles sin un relato al menos parecido al que se encuentra en la fuente del *Evangelio de la cruz* del *Evangelio de Pedro*.

Por último, recordemos, según lo antes expuesto, que Van Voorst afirma que *Recognitiones* 1,33-71 tiene «una fuerte vinculación con la Iglesia primitiva» (1989:180) y que Jones sostiene que su «autor tenía algún género de relación genética directa con el cristianismo judío más primitivo» (1995:165). Cuanto más se conecta la fuente de *Recognitiones* 1,33-71 con la comunidad judía cristiana más primitiva en Jerusalén, más se remonta el relato del *Evangelio de la cruz* a esa misma situación.

Recuerdo escriturístico

«El problema del trasfondo escriturístico se hace mas discutible en tesis como las de Koster y J.D. Crossan, que ... rechazan todo enraizamiento de la pasion en la memoria cristiana. Koster [1980a 127] afirma con seguridad que al principio existio solo la creencia en que la pasion y la

resurrección sucedieron según las Escrituras de modo que "las primerísimas narraciones del sufrimiento y de la muerte de Jesús quizás no intentaron en modo alguno recordar lo que realmente había sucedido". Crossan [1988:405] va aún más allá: "A mi juicio, lo más probable es que los más íntimos de Jesús no supieran casi nada sobre los detalles del acontecimiento. Sólo sabían que Jesús había sido crucificado, fuera de Jerusalén, en el tiempo de Pascua, y probablemente debido al acuerdo entre la autoridad imperial y la sacerdotal". Él no explica por qué piensa que esto es "lo más probable", habida cuenta de la tradición bien atestiguada según la cual los más íntimos de Jesús lo habían seguido durante mucho tiempo, día y noche. ¿Perdieron de repente todo el interés, sin tomarse siquiera la molestia de indagar sobre el acontecimiento que había sido necesariamente el momento más traumático de sus vidas?».

Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah*, pp.15-16

Concluyo este capítulo haciendo una pregunta sobre un tema más fundamental e importante que el de las fuentes, a saber, el de los orígenes. El debate más fundamental acerca del relato de la pasión-resurrección no versa sobre el problema de las *fuentes* (o cómo nuestras versiones se relacionan entre sí) sino sobre el problema de los *orígenes* (o cómo ese relato fue creado). El problema no es el de los *hechos puros y duros* de la crucifixión de Jesús fuera de Jerusalén en los días de Pascua sino el de los *detalles específicos* de ese relato consecutivo, palabra por palabra, hora a hora y día a día. Hay dos opciones disyuntivas principales que resumo como profecía historizada *versus* historia recordada. He presentado estas dos opciones, respectivamente, en los epígrafes de Helmut Köster y Raymond Brown al comienzo de esta décima parte. Su continuación se encuentra en el epígrafe del párrafo anterior. ¿Qué está en juego en este debate?

Escribir la historia

La posición de Brown, que resumo como *historia recordada*, parece a primera vista obvia y de sentido común. Los compañeros de Jesús sabían o descubrieron lo que le sucedió y esa información histórica formó la base del relato de la pasión desde el principio. Las alusiones a los precedentes bíblicos ilustraban o probaban ese relato, pero no determinaban ni constituían su contenido. Quizás de entre todos los detalles que conocían, eligieron los que encajaban mejor con esos precedentes bíblicos, pero en general fue la historia y no la profecía la que determinó la secuencia y la estructura narrativas. Quienes consideren desde fuera esta propuesta podrían fácilmente juzgarla evidente. Tenemos cinco versiones de ese relato –cuatro intracanónicas y una extracanónica– y, a pesar de algunas divergencias menores, pueden ser fácilmente coordinadas en un solo relato de la pasión. ¿Por qué iba alguien a sugerir una alternativa a la historia recordada como base del relato de la pasión- resurrección?

La posición de Köster es que, aparte de los hechos puros y duros de la crucifixión, el relato se construyó a partir de modelos precedentes y profecías bíblicas. El relato tomó sus detalles específicos, sus temas más amplios y su estructu-

ra general de esas fuentes escriturísticas. Su crítica general de la interpretación del tipo historia recordada es que la «forma, estructura y situación vital de ese informe histórico sobre la pasión y su transmisión no han sido nunca clarificadas» (1980a:127). Estoy de acuerdo con Köster, como se puede deducir del epígrafe anterior, pero por las dos razones siguientes.

La primera razón es negativa, contra la posición de la *historia recordada*, y nos remite al problema de las fuentes. Si desde el principio hubiera habido un relato detallado de la pasión-resurrección –o incluso sólo un relato de la pasión–, yo esperaría más testimonios de él que los que tenemos a disposición. Está totalmente ausente de la Tradición de la vida y aparece en la Tradición de la muerte del modo siguiente: por un lado, fuera de los evangelios, no hay referencias a esos detalles de la narración de la pasión. Si todos los cristianos lo conocieron, ¿por qué otros cristianos no lo mencionan? Por otro lado, dentro de los evangelios, todos los demás copian directa o indirectamente de Marcos. Si muy pronto se estableció un relato como historia recordada, ¿por qué no «copiaron» todos de él en lugar de depender de Marcos? ¿Por qué Mateo y Lucas tienen que basarse de una manera tan completa en Marcos? ¿Por qué Juan, a pesar de su profunda innovación teológica, depende tan enteramente de la información sinóptica? El argumento negativo no es que esa narración del tipo historia recordada no *pudo* suceder. Naturalmente que *pudo*. El argumento es que carecemos de testimonios de su existencia; y, si existió, sería de esperar que esos testimonios estuvieran disponibles.

La segunda razón es positiva, a favor de la posición de la *profecía historizada*. Las unidades individuales, secuencias generales y marcos de conjunto de los relatos de la pasión-resurrección están tan vinculados al cumplimiento profético que la supresión de ese cumplimiento no deja más que los hechos puros y duros, casi como en Josefo, Tácito o el Credo de los Apóstoles. Con *unidades individuales* me refiero a elementos como éstos: el sorteo de las vestiduras según Salmo 22,19; las tinieblas a mediodía según Amós 8,9; la bebida de hiel y vinagre según Salmo 69,22. Con *secuencias generales* me refiero a elementos como éstos: la situación en el monte de los Olivos según 2 Samuel 15-17; la colaboración de las autoridades en el juicio según Salmo 2; la descripción de los malos tratos según el ritual del día de la Expiación en Levítico 16. Con *marcos de conjunto* me refiero al género narrativo de la inocencia justificada, la justicia redimida y la virtud recompensada. En otras palabras, en los tres niveles narrativos –superficial, intermedio y profundo– los modelos bíblicos y los precedentes escriturísticos han controlado el relato hasta tal punto que sin ellos no queda más que el hecho bruto de la crucifixión propiamente dicha.

No obstante, tengo que aclarar lo que quiero decir con *profecía* historizada. No me refiero al uso apologético o polémico de textos bíblicos como profecías sobre Jesús, como si tales textos apuntaran única y exclusivamente a Jesús como el Mesías futuro. *Profecía* historizada significa que Jesús está incrustado dentro de un patrón bíblico de persecución colectiva y justificación comunitaria. Esos textos pueden apuntar particular o especialmente a Jesús pero, al menos en su origen, no apuntan a él de una manera privada o exclusiva. En otras palabras, la

cuestión es si esos detalles de la pasión-resurrección derivan del recuerdo histórico o del modelo bíblico. Ya ofrecí los testimonios en favor de la segunda parte de esta alternativa en *The Cross That Spoke* y *Who Killed Jesus?*, y no los repetiré aquí. Ahora bien, para que todo esto no resulte demasiado abstracto, voy a poner un ejemplo de este proceso, un caso de profecía historizada, un ejemplo en el que un texto sobre la pasión mutua y la justificación mutua es actualizado durante la crucifixión de Jesús. Acabamos de mencionarlo como la bebida de hiel y vinagre de Salmo 69,22.

Recordar la Escritura

El Salmo 69 tiene una estructura diádica de persecución y justificación. La parte primera y más larga en 69,2-30 es un catálogo de sufrimientos de aquel cuyos «ojos se consumen de esperar a mi Dios». Después, en 69,31-37 hay un cambio brusco de la súplica a la acción de gracias, un cambio repentino de la lamentación por la persecución a la gratitud por la justificación. Éstos son los versículos de transición:

> «Pero a mí, desdichado y malherido, tu salvación, oh Dios, me restablecerá. Celebraré con cantos el nombre de Dios, lo ensalzaré dándole gracias» (Salmo 69,30-31).

El versículo en el que estoy interesado se encuentra en la primera sección en el momento en que el catálogo de ayes da paso a una serie de maldiciones contra los perseguidores:

> «Me han echado veneno en la comida, han apagado mi sed con vinagre» (Salmo 69,22).

El sufriente recibe veneno (hiel) y vinagre en lugar de comida y bebida. En el contexto esto constituye el punto culminante de burla y opresión sufrida a manos de los enemigos. Ésta es, naturalmente, una metáfora general del ataque letal, pero ¿cómo se puede aplicar a Jesús que está siendo ya crucificado?

El *Evangelio de la cruz* en el *Evangelio de Pedro* hace que resulte coherente de una manera muy literal y exitosa con la situación presente de ejecución. En este evangelio, como se recordará, es el pueblo judío el que crucifica a Jesús y después se arrepiente al ver los milagros que acompañan a su muerte. Pero aquí está lo que sucede antes de ese momento:

> «Era a la sazón mediodía, y la oscuridad se posesionó de toda la Judea. Ellos fueron presa de la agitación, temiendo no se les pusiera el sol –pues [Jesús] estaba aún vivo–, ya que les está prescrito que "el sol no debe ponerse sobre un ajusticiado". Uno de ellos dijo entonces: "Dadle a beber hiel con vinagre". Y, haciendo la mezcla, le dieron el brebaje. Y cumplieron todo, colmando la medida de las iniquidades acumuladas sobre su cabeza» (*Evangelio de Pedro* 5,15-17).

El método judío más antiguo era la crucifixión *después de la muerte*, en la que una persona ya ejecutada era colgada de un árbol para que sirviera de escarmiento. En Josué 10,26-27 se dice que Josué hirió y dio muerte a cinco reyes enemigos y después «los hizo colgar de cinco árboles», pero «a la hora de la puesta del sol, a una orden de Josué, los descolgaron de los árboles». Este procedimiento está también codificado como ley:

> «Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado, lo colgarás de un árbol. No dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios. Así no harás impuro el suelo que Yahvé tu Dios te da en herencia» (Deuteronomio 21,22-23).

Habida cuenta de que el método romano era la crucifixión *antes de la muerte*, esa ley del Deuteronomio sólo se podía cumplir si la persona ejecutada estaba ya muerta a la hora de la puesta de sol. De lo contrario, había que darle muerte con otro método antes de bajarla de la cruz. Éste es exactamente el punto de *Evangelio de Pedro* 5,16, donde a Jesús le dan una bebida envenenada para que su suplicio termine rápidamente a fin de poder bajar su cuerpo antes del anochecer. La comida/veneno (hiel) y el vinagre/bebida queda reducido sencilla y necesariamente a hiel y vinagre –o, en otras palabras, a vinagre envenenado–. Con este hecho «cumplieron todo, colmando la medida de las iniquidades acumuladas sobre su cabeza» (*Evangelio de Pedro* 5,17). Esto permite aplicar el versículo del salmo de una manera muy literal a la muerte de Jesús: es envenenado para que muera en la cruz. Fueron los paralelos bíblicos y no los recuerdos históricos los que determinaron esta inclusión del incidente. Una oración comunitaria aplicable a cualquier persona que sufre se actualiza en Jesús. Esto es lo que quiero decir con profecía historizada, no historia recordada.

Reescribir el Evangelio

Voy a concluir con un episodio autobiográfico para indicar por qué la hipótesis del *Evangelio de la cruz* es tan importante para mí. En las semanas anteriores a la Pascua de 1995 me encontraba en una gira de promoción de mi libro *Who Killed Jesus?* En la tarde del miércoles 5 de abril di una charla y firmé autógrafos en la librería Barnes & Noble del centro de la ciudad de Manhattan, en la esquina de la Sexta Avenida y la calle 22. En otras librerías estas presentaciones suelen tener lugar en un espacio en el que se colocan unas treinta sillas en torno al orador, de forma que no es necesario el uso de micrófono. Pero aquel día, a las 7,30 de la tarde, utilizaron el sistema de megafonía para que mi voz se escuchara en toda la librería. A mí no me gustó esta iniciativa, porque obligaba a todos, aunque no tuvieran interés, a escuchar durante veinte minutos una charla sobre el Jesús histórico. Al final había unas treinta personas sentadas que habían acudido para escuchar la charla y otras treinta de pie que habían llegado mientras la pronunciaba. Yo pensaba que algunas de las personas que estaban de pie, atraídas más por el volumen que por el interés, podrían estar aburridas y la primera pregunta pareció confirmar mis expectativas. El tono de la intervención fue claramente

hostil, pero también absolutamente correcto y, a largo plazo, extraordinariamente útil para mi propia comprensión. Sucedió más o menos así.

Pregunta: «¿Ha dicho que el relato de Barrabás fue creado por Marcos porque, según él, la muchedumbre de Jerusalén había escogido a los salvadores equivocados, es decir, a los rebeldes y bandidos en la guerra contra Roma que empezó el año 66 EC?». *Respuesta*: «Sí». *Pregunta*: «¿Fue Marcos quien lo inventó? La elección de Barrabás y el rechazo de Jesús ¿no sucedieron? ¿No son verdad?». *Respuesta*: Sí. *Pregunta*: «Entonces ¿por qué no dice claramente que es una mentira?». No puedo recordar lo que respondí, pero es probable que mi respuesta fuera defensiva porque nunca antes me había planteado el problema de esta manera. ¿Por qué no había llamado mentiras a ese episodio o a muchos otros creados, a mi juicio, por las tradiciones o los evangelistas? No eran verdaderos; entonces ¿acaso no eran mentiras? Esta pregunta me persiguió durante las siguientes semanas y fue reflexionando sobre el *Evangelio de la cruz*, y no sobre ninguno de los relatos de los evangelios canónicos, como encontré la respuesta.

Yo sabía que no tenía miedo de llamar a las cosas, incluso las evangélicas, por su nombre. Si yo hubiera pensado que *mentira* era el término adecuado, lo habría usado. Entonces, ¿por qué no lo *use*? ¿Qué me había impedido siempre hacerlo? Yo había dicho que la afirmación según la cual los judíos mataron a Jesús «era la mentira más grande». Ahora bien, ¿no es esto lo que dicen los evangelios?

Recordemos el número de veces que en este libro he puesto el acento en el evangelio como buena nueva *puesta al día*, que presenta al Jesús de finales de los años 20 como el Jesús de los años 70, 80 y 90. Naturalmente, sé que *las palabras y los hechos* de Jesús fueron actualizados para responder a nuevas situaciones y problemas, nuevas comunidades y crisis. Fueron adoptados, fueron adaptados, fueron inventados, fueron creados. Pero esto lo hicieron *tanto los amigos como los enemigos* de Jesús. Esto es lo que yo había ignorado. La comunidad y el autor que subyacen en el *Evangelio de la cruz* describieron a los amigos y enemigos de Jesús en su ejecución como sus propios amigos y enemigos de principios de los años 40. Los romanos eran completamente inocentes *entonces* porque así es como aparecen *ahora*. La casa de Herodes y las autoridades judías fueron completamente culpables *entonces* porque así es como aparecen *ahora*. El «pueblo judío» estaba dispuesto a convertirse *entonces* porque así es como aparece *ahora*. Quizás no nos guste, pero esto es lo que los evangelios hacen en el cristianismo católico. Éste es su destino genérico y su función composicional. No son historia directa, biografía directa, periodismo directo. El autor del *Evangelio de la cruz*, o de cualquier otro evangelio, no dijo esto: sé que las autoridades romanas crucificaron a Jesús, pero voy a culpar a las autoridades judías; voy a hacer el juego a los romanos; voy a escribir propaganda que sé que es incorrecta. Si hubieran *hecho* esto, el texto resultante habría sido una mentira. Sin que importe cuán débiles fueran los escritores de los evangelios o cuán amenazada estuviera su existencia, semejante táctica no habría sido apologética y polémica, sino que habría sido difamación y mentira. Esta intuición me ayudó a comprender cómo fue compuesto el *Evangelio de la cruz*. Pero también me ayudó a comprender la naturaleza continua de la tra-

dición de la pasión-resurrección. Esta tradición, a mi juicio, se desarrolló a partir de la base del *Evangelio de la cruz* y constituye una sola corriente genética de transmisión.

Ningún evangelio escrito después de la guerra de los años 66-73/74 EC está dispuesto a permitir que los romanos queden totalmente exculpados, como hizo el *Evangelio de la cruz*. Sin que importe lo que Pilato piensa, el hecho es que él proporciona los soldados que realizan la crucifixión. Marcos culpa a la «muchedumbre» de Jerusalén, Mateo culpa a «todo el pueblo» y Juan a «los judíos». A medida que las comunidades judías cristianas se van alejando cada vez más de sus correligionarios judíos, así también los «enemigos» de Jesús se extienden para encajar en esas situaciones nuevas. En tiempos de Juan en los años 90, esos enemigos son «los judíos», es decir, todos los demás judíos excepto nosotros, el pequeño número de justos. Si hubiéramos comprendido el evangelio, habríamos entendido esto. Si hubiéramos comprendido el evangelio, habríamos *esperado* esto. Lamentable y trágicamente es demasiado tarde para aprenderlo.

CAPÍTULO 26

EXÉGESIS, ELEGÍA Y BIOGRAFÍA

«¿No podríamos sugerir que las mujeres, que tienen una íntima implicación con el cuerpo muerto (en la mayoría de las sociedades son las mujeres las que cuidan al moribundo, lavan el cadáver y lo amortajan), no necesitan ninguna narración intensificada de los relatos de muerte para comprender su realidad o estimular su respuesta emocional? Ellas pasan de la experiencia al arte, de las lágrimas a las ideas. Los hombres, cuya experiencia de la muerte es, en muchas sociedades tradicionales, menos física, porque no cuidan al moribundo ni manejan el cadáver, excepto cuando se matan entre sí (una situación que exige una relación particular con el muerto como enemigo) tienen que reinterpretar la muerte en el arte o el drama a fin de experimentarla. El movimiento, en este caso, puede ser considerado el anverso de la lamentación de las mujeres, porque va de las ideas a las lágrimas».

Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices*, p. 22

Resumamos la argumentación expuesta hasta este momento: hay un relato de la pasión-resurrección consecutivo y canónicamente independiente, el *Evangelio de la cruz*, dentro del *Evangelio de Pedro*. Su forma actual deriva de la comunidad de Jerusalén a principios de los años 40. Su tema central –autoridades judías *versus* pueblo judío a propósito de la pasión-resurrección– es el relato supuesto por los herederos de esa comunidad de Jerusalén aproximadamente un siglo más tarde en las *Ascensiones de Santiago* de *Recognitiones* 1,41-43. Esta última sección avanza en la dirección contraria, no del *Evangelio de la cruz* a las *Ascensiones de Santiago*, sino del *Evangelio de la cruz* hacia atrás, hasta la comunidad jerosolimitana de los años 30. Se centra en especial en papeles de género dentro de esa comunidad, en la interacción de exégesis y elegía y en la relación entre mujeres nombradas y varones nombrados en aquellos primeros días después de la ejecución de Jesús.

Biografía en la elegía

«Sigo la respuesta cultural de las mujeres a la fragmentación histórica porque entrelazan diversas prácticas sociales: sueño, improvisación de la elegía, cuidado y cultivo de los olivos, enterrar y desenterrar a los muertos, y la inscripción histórica de emociones y sensibilidades en un paisaje de personas, cosas y lugares. Esas prácticas componen la poética fortalecedora de la periferia ... Pues la poética de la periferia siempre está interesada en la dimensión imaginaria de mundos materiales, de cosas y per-

sonas hechas y desechas ... La poética de la periferia cultural es la poética del fragmento. A propósito del fragmento hay que dejar una cosa clara: puede ser marginal pero no es necesariamente dependiente, ya que es capaz de negar el reconocimiento a cualquier centro. Estoy interesada en la visión global que surge de lo particular. Estar al margen es mirar a través de él otros márgenes y el supuesto centro».

Constantina-Nadia Seremetakis, *The Last Word*, p. 1

Primero, las seguidoras de Jesús ¿se lamentaron por su muerte y lloraron su ejecución? Segundo, ¿influyeron esas actividades en la tradición comunitaria? Éstas son cuestiones obvias. Pero para mí *sólo* resultaron obvias después de que estudiosas como Marianne Sawicki y Kathleen Corley las plantearon de manera persuasiva y poderosa en sus escritos.

Sawicki las formuló en clave de sepultura, sepulcro y aparición en los textos evangélicos. «En la antigüedad el Calvario había sido una cantera y, después de las ejecuciones, los guardias depositaban los cuerpos en cualquier agujero conveniente junto con cal viva para reducir el mal olor. Pero es posible que el sanedrín se hiciese responsable de la custodia del cadáver de Jesús según el procedimiento recordado en el tratado *Sanedrín* 6,5 [es decir, enterramiento en una sepultura común para criminales] de la *Misná*, pues sólo se consideraba cumplida la sentencia del tribunal cuando el cuerpo se descomponía [un año más tarde] ... En cualquier caso –un foso con cal viva o la confiscación– la interrupción del proceso de la muerte causa el duelo ... Sugiero que semejante duelo por la pérdida del cuerpo fue el punto de partida para la reflexión que culmina en el "descubrimiento" del sepulcro vacío y la "visión" de Jesús ya resucitado de entre los muertos» (1994a:257).

Corley las formuló nuevamente en un trasfondo más amplio en la antropología intercultural de la tradición elegíaca femenina. «En muchas partes del mundo, como Grecia, Irlanda, América Central, Finlandia, China, Oriente Medio, África, Nueva Guinea y España, en el pasado y en el presente, las mujeres habitualmente se duelen y se lamentan por los muertos. De hecho, muchas de estas tradiciones elegíacas confirman un género poético que se remonta en algunos casos cientos de años y, en el caso de la Grecia rural, miles de años ... Tales elegías contienen los detalles del relato de la muerte del difunto ... El propio relato de la pasión podría tener sus raíces en el contexto formal de la narración repetida y cantada, que habría preservado detalles básicos del relato de la muerte de Jesús ... Lo que estoy sugiriendo es que el relato de la pasión tuvo sus orígenes en un contexto litúrgico popular dominado por las mujeres y el pueblo común» (capítulo 7 del manuscrito de un libro en prensa).

En lo que sigue debo mucho a estas dos investigadoras. Estoy profundamente persuadido de que hay *alguna* conexión muy básica entre la tradición de la elegía femenina y el desarrollo del relato de la pasión-resurrección. Con todo, he

citado esos resúmenes porque discrepo de ellas acerca de la manera en que la tradición de la elegía narrativa y el relato de la pasión-resurrección interactúan mutuamente. En todo caso, el desafío es encontrar la mejor manera de imaginar esa interacción, que tiene que prestar la misma atención a las expectativas antropológicas y a los análisis de transmisión de las fuentes y textos evangélicos.

La madre como mártir

En el capítulo 16 me referí al martirio de la madre y sus siete hijos en *2 Macabeos*. Este relato, que trata sobre la persecución del monarca greco-sirio Antíoco IV Epífanes en 167 AEC, se narra también en *4 Macabeos*, un texto datado entre los años 19 y 54 EC (*OTP* 2,534). George Nickelsburg establece la fecha con más precisión aún: «Es posible que *4 Macabeos* fuera escrito en torno al año 40 como respuesta al intento de Calígula de erigir su estatua en el Templo de Jerusalén» (1981:226). *4 Macabeos* sostiene que la observancia total de la Ley judía es la verdadera sabiduría y prueba la superioridad de la razón religiosa sobre la emoción humana. Es en este contexto donde repite y desarrolla el relato de la madre y los hijos de *2 Macabeos* 7 en *4 Macabeos* 8-18. Pero hay un desarrollo muy especial señalado por Nickelsburg: «La madre de los siete hermanos, cuyos discursos están integrados en la narración de *2 Macabeos* 7, es tratada aquí en una sección separada. Ella es el ejemplo definitivo de la tesis del autor (14,11-17,6)» (1981:225). ¡La razón religiosa conquista hasta la emoción materna!

Barbara Butler Miller analizó muy detenidamente, en su tesis doctoral de 1994, la perspectiva masculina de esos relatos. Esa perspectiva empieza en *2 Macabeos* 7: «En la mayoría de las referencias a los jóvenes, son llamados "hermanos". Sólo en dos ocasiones el narrador se refiere a ellos como hijos de la mujer (*2 Macabeos* 7,20.41). En uno de los discursos la madre usa "hijo" e "hijo mío" (*2 Macabeos* 7,27.28). Los hijos nunca responden a su madre a pesar de las palabras íntimas que ella les dirige. Cuando los jóvenes hablan entre sí, siempre usan el término fraterno "hermano". El uso dominante de la terminología de "hermano" por el narrador enfatiza los vínculos entre varón y varón, en lugar de la relación entre madre e hijo» (147-148). Y el punto de vista masculino continúa de modo un tanto dramático en *4 Macabeos*. El autor cita un lamento que la madre *no hizo* en 16,6-11 y lo enmarca antes y después con esa negativa en 16,5 y 16,11b-12 [*AAT* 3,161-162]:

> «Y ahora reflexionad. Si aquella mujer hubiera tenido un alma débil, a pesar de ser madre se habría lamentado por ellos y habría hablado en estos términos:
>
> "¡Triste de mí y mil veces desdichada, que siete hijos traje al mundo y no soy madre de ninguno!
> ¡Inútiles fueron mis siete embarazos, de nada sirvieron mi siete ciclos de diez meses, estériles resultaron mis cuidados, para nada valió que yo amamantara!

En vano, hijos, soporté por vosotros los muchos dolores de parto y las graves dificultades de la educación.
Hijos míos, unos solteros y otros casados en balde: no veré a vuestros hijos ni tendré la dicha de ser llamada abuela.
¡Ay de mí! Con tantos hijos y tan hermosos, estoy viuda y sola en mi llanto.
Y cuando muera, no habrá un hijo que me entierre".

Pero la santa y piadosa madre no se quejó con ese lamento por ninguno de ellos, ni intentó apartar a ninguno de la muerte, ni se afligió cuando murieron».

Éste es un texto fascinante. Un hombre describe lo que él piensa que las mujeres hacen normalmente y aplaude a la madre por *no* hacerlo. El texto presume que el lamento y el duelo son en cierto modo antitéticos al valor y el martirio. Pero el comentario de Miller es muy perspicaz: «Como el lamento es tratado con desdén por el autor, parece que hay alguna posibilidad de que fuera compuesto por mujeres, o al menos, se hiciera eco de los lamentos de mujeres reales de la región del mediterráneo oriental. Segundo, los análisis literarios y sociológicos de lamentos griegos realizados por M. Alexiou y A. Caraveli-Chaves, entre otros investigadores, ofrecen paralelos entre este lamento y otras elegías modernas de la región del mediterráneo oriental» (288). He aquí ejemplos de tales paralelos de esas dos autoras.

Margaret Alexiou, en su estudio clásico de la elegía ritual griega a través de tres mil años de la antigüedad a la modernidad, pone de relieve la convención del *contraste*: «En la elegía antigua la fórmula más común para esa convención era el contraste entre una oración, introducida por *antes* o *entonces*, y una segunda oración, introducida por *ahora*» (166). Ella pone un ejemplo del *Testamento de Job*, un texto datado a finales del siglo I AEC o en el siglo I EC (*OTP* 1,850). Hay una serie de seis contrastes en *Testamento de Job* 25,1-8 (*AAT* 5,190-191) entre la rica vida pasada de Sítidos, mujer de Job, y su desesperada situación presente. Cada contraste pasado/presente termina con el mismo estribillo: «¡Y ahora vende su cabellera por unos panes!» (p. 191). Hay una convención de contraste semejante en *4 Macabeos* 16,6-11: «Siete hijos traje al mundo y no soy madre de ninguno» o «¡Ay de mí! Con tantos hijos y tan hermosos, estoy viuda y sola en mi llanto». Tales convenciones estilizadas indican que las elegías son poesía formal, ritual y tradicional.

Anna Caraveli-Chaves estudió las «distintas unidades temáticas ... convencionales en la poesía elegíaca en particular» e identificó cinco que aparecen y reaparecen a lo largo de una composición (135-136), a saber: intención, elogio/invocación, historia del difunto, situación difícil de la persona que está en proce-

so duelo e invitación a compartir el duelo. Lo que a mí me interesa ahora es sobre todo el tercero de los «elementos fundamentales con los que la cantora desarrolla su canto», a saber, la «historia del difunto». He aquí un ejemplo de esa clase de elegía, puesto para subrayar ese aspecto específico, pero también para observar otros que tienen la misma importancia.

Historia del difunto

El 25 de octubre de 1984 Peter Levi leyó la traducción que Eilís Dillon hizo de *The Lament for Arthur O'Leary* en su lección inaugural como profesor de Poesía en la Universidad de Oxford. «La elegía fue compuesta en irlandés a finales del siglo XVIII y recuperada en varias versiones diferentes de campesinos y pescadores iletrados o que apenas sabían leer y escribir del sur de Irlanda en la década de 1890 y más tarde ... Pienso que es el poema más magnífico compuesto en aquellas islas en todo el siglo XVIII ... Con este poema terminó un mundo: no sabíamos que hubiera durado tanto tiempo» (18-19). El poema fue compuesto por Eibhlín Dhubh Ní Chonaill, viuda del hombre asesinado. Ella «había nacido hacia 1743, su madre era poetisa y en su familia había patronos de poetas irlandeses tradicionales itinerantes» (19).

El trasfondo de la elegía son las leyes anticatólicas que el pariente más joven de Eileen, Daniel O'Connell, terminaría por destruir –aunque demasiado tarde para salvar de ellas a Arthur O'Leary–. Éste era capitán en el ejército austríaco, pero en Irlanda llevar espada era ilegal para los católicos. Venció en una carrera de caballos contra Abraham Morris, jefe de policía de Cork, y cuando éste le pidió que le vendiera el caballo vencedor, aquél se negó. Esta negativa era también ilegal para los católicos irlandeses. En la huida como forajido por estos dos delitos, O'Connell fue traicionado por John Cooney y abatido a tiros por uno de los soldados de Morris. Después un hombre llamado Baldwin, casado con la hermana gemela de Eileen, Maíre, dio el caballo de O'Leary a Morris. Todos estos personajes son mencionados en la elegía de Eileen. A Morris ella le desea «mala suerte y desgracia». Cooney, el del «corazón negro», es un «patán sin valor». A Maíre O'Connell no le desea «ningún mal», pero «no siento ningún amor hacia ella». Baldwin es «el feo miserable con espinillas».

Eileen O'Connell se casó con Arthur O'Leary en 1767 y éste fue asesinado en 1773, cuando ya tenían dos hijos, Conor and Farr, y un tercero «aún dentro de mí / y no era probable que llegara a alumbrarle». En la elegía se mencionan todos estos detalles biográficos y también los lugares geográficos relacionados con ellos: Killnamartyr, Cork, Toames, Macroom, Inchigeela, Carriganima, Geeragh, Caolchnoc, Ballingeary, Grenacg, Derrynane, Capling y «todo Munster». Esta elegía de amiga, amante, esposa y madre por un amigo, amante, esposo y padre es poesía lírica próxima a la epopeya. He aquí las estrofas VII y VIII (25):

«¡Eras mi amigo para siempre!
Nada sabía yo de tu asesinato
hasta que tu caballo llegó al establo,
arrastrando las riendas.
En los lomos traía sangre de tu corazón
que manchaba la silla de montar,
dónde solías sentarte y ponerte de pie.
Del primer salto llegué al umbral,
con el segundo a la entrada
y con el tercer salto alcancé la silla.

Junté las manos con fuerza
e hice que el caballo bayo galopara
lo más deprisa que pude,
hasta encontrarte muerto ante mí
junto a una mata de retama.
Sin papa ni obispo,
sin sacerdote ni clérigo
que leyera los salmos fúnebres por ti,
sólo una anciana cansada
que extendió su manto para cubrirte.
Aún brotaba sangre de tu corazón;
no me detuve para limpiarla,
sino que me llené las manos y la bebí».

Aquí estoy principalmente interesado en los detalles narrativos y el contenido biográfico en la poesía elegíaca tradicional y en su relación con la tradición de la pasión-resurrección. Pero estas estrofas dirigen la atención hacia otro aspecto, aún más difundido, de la lamentación ritual femenina. En la estrofa VIII, y de nuevo más adelante en la estrofa XXVII, Eileen lamenta que Arthur no tuviera ministros religiosos oficiales para asistirle en la muerte. Pero eso es todo. No hay nada más en el poema que hable del catolicismo romano ni siquiera del cristianismo en general. No se dice nada sobre la resurrección de los muertos ni sobre el encuentro en el cielo. He aquí, en efecto, cómo termina el poema en la estrofa XXXVI (35):

«Todas vosotras, mujeres que lloráis ahí fuera,
esperad un poco más;
vamos a beber a Art, hijo de Connor
y las almas de todos los muertos
antes de que entre en la escuela,

no para aprender sabiduría o música,
sino bajo el peso de la tierra y las piedras».

Esto es absolutamente característico de la lamentación ritual de las poetisas. Mas no se trata de que ellas resistan o se opongan a la religión masculina oficial. Esto sería prestar demasiada atención o relevancia a semejante alternativa. Ellas la ignoran; se desvían de ella; actúan en un nivel mucho más físico, primitivo y profundo.

Lo he observado muchas veces al leer las elegías tradicionales, pero nunca he oído una elegía *en vivo*, ni siquiera en Irlanda. Ahora bien, quienes las *han oído* –en Grecia, por ejemplo, cuando los cuerpos eran exhumados del sepulcro para llevarlos al osario– con frecuencia las interpretan de maneras muy diferentes. En opinión de Patrick Leigh Fermor, la dialéctica de elegía femenina y religión masculina es simple sincretismo: «Hay, en la práctica, poca creencia en una vida futura convencional y en las recompensas y castigos del dogma cristiano. A pesar de las fórmulas ortodoxas del sacerdote junto a la sepultura, los muertos no parten hacia una eternidad cristiana, ni hacia un paraíso por encima del cielo, sino hacia los infiernos, la casa sombría del Hades y las temibles regiones de Caronte; y Caronte ha sido promovido del rango de barquero de los muertos al rango de la Muerte misma, un horrendo espadachín ecuestre ... En la mente griega no hay choque entre esas dos fidelidades, sino un armonioso sincretismo no cuestionado» (54). Pero es indudable que en la dialéctica que nos ocupa hay un elemento mucho más subversivo. Es mucho más subversivo porque, como se afirma en el epígrafe de este capítulo, es una dialéctica entre «lágrimas» e «ideas» y, en algún lugar muy profundo dentro de nosotros, nos preguntamos si las «lágrimas» no superan a las «ideas».

A juicio de Anna Caraveli no es un sincretismo sereno sino una aguda protesta: «Implícitamente, sólo por lo que respecta al asunto en cuestión, las elegías incluyen una "protesta" contra la Iglesia oficial y la doctrina cristiana de la muerte. La misma noción de muerte expresada en las elegías es contraria a las ideas cristianas de una vida futura como recompensa para los piadosos. El Hades de las elegías se caracteriza por la oscuridad y la desesperación y conserva su nombre pagano. Las actitudes cristianas hacia la muerte predican paciencia, aceptación y perseverancia. Las elegías expresan desesperación, miedo e ira hacia la muerte y los difuntos» (184). De hecho, protestan no sólo contra la injusticia de la muerte sobre la vida sino contra la injusticia de lo masculino sobre lo femenino. Por esta razón Gail Holst-Warhaft las llama «voces peligrosas» y las instituciones masculinas, de la ciudad al Estado y de la nación a la Iglesia, han tratado de limitarlas y controlarlas. Y ahora que la «elegía tradicional de las mujeres ha sido casi eliminada en el mundo occidental moderno», nos hemos quedado, como ella dice, «sin un lenguaje para expresar no sólo el duelo sino también la rabia de los vivos frente a la muerte» (6, 11). ¿Dé dónde viene esa rabia?

Múltiples formas de lamentación

> «Como los cantares épicos –otra tradición oral antigua–, las elegías se basan en la estructura del verso formal y hacen uso de epítetos, patrones de repetición, imágenes metafóricas y algunas otras estructuras poéticas, tomadas de un fondo común. Estos elementos formales sirven para enriquecer la tradición, pero también cumplen la función de ayudas y recursos de la memoria, empleados en la combinación de frases y melodías familiares y nuevas que constituye el proceso de improvisación».
>
> Janice Carole Jarrett, *The Song of Lament*, pp. 139-140

Las elegías, en el presente contexto, no son gritos inarticulados de lamentación, por muy vigorosos, mágicos o evocadores que puedan resultar. Son composiciones formales, rituales y tradicionales que pueden ser tan vigorosas, mágicas y evocadoras como esa otra manera de lamentarse. Son, de hecho, la poesía oral, femenina y lírica cuyo paralelo es la poesía oral masculina y épica examinada antes en este libro. Los dos géneros se extienden durante miles de años y se encuentran juntos en la *Ilíada* de Homero. Esta epopeya comienza con la ira de Aquiles, pero termina con la sepultura de Héctor. Como afirma Peter Levi: «Andrómaca se lamenta con palabras, de manera breve, elocuente y personal; después se duele Hécuba más brevemente y luego Helena; es decir, primero la viuda, después la madre y más tarde la cuñada. Inmediatamente después sigue el funeral de Héctor y con ello termina la *Ilíada* ... Homero transforma completamente el relato de guerra en un poema trágico y compasivo en una escala moral tan vasta como la de *Guerra y paz* ... El momento final, esencial –y el punto culminante de esta vasta transformación de valores– de toda la *Ilíada*, es la lamentación por Héctor muerto. Por más que Homero pueda haber moderado los lamentos rituales de las mujeres, que aparecen en una forma más exaltada un poco antes en la conclusión, sigue siendo verdad que fue por adaptar la poesía de las mujeres en el punto culminante, y por aceptar las visiones de las mujeres, por lo que dio a la *Ilíada* su extraordinario vigor. La lamentación de Héctor no es un incidente extraviado ni una mera conclusión formal» (13). La elegía femenina cuestiona la moralidad del heroísmo masculino y también de otras muchas características e instituciones masculinas.

Estoy examinando la elegía como preparación para algunas preguntas muy específicas. Son las cuestiones que analizaré más adelante a propósito de la tesis de Helmut Köster, quien afirma que «las diferentes versiones de la narración de la pasión en la literatura evangélica» se derivan de «las *interpretaciones orales* del relato en las celebraciones rituales, siempre enriquecidas por nuevas referencias a las Escrituras de Israel» (1995:18). Ya las vimos antes, en las citas de Marianne Sawicki y Kathleen Corley. Así pues, éstas son las cuestiones: las diferentes versiones de la pasión-resurrección en nuestros evangelios ¿no son más que relatos escritos de múltiples formas orales? ¿Fueron puestas por escrito a partir de tradiciones diferentes de la elegía femenina, en especial a partir del contenido narra-

tivo o biográfico de tales rituales de lamentación? En otras palabras, ¿cómo se relacionan entre sí la elegía femenina y la tradición de la pasión-resurrección? Como preparación para responder a estas preguntas en las secciones siguientes, las últimas del presente libro, examino aquí las múltiples formas orales reales de las elegías femeninas. Es imposible probar o refutar afirmaciones de tradiciones orales que se han perdido por completo. Pero si tenemos algunos testimonios escritos de una tradición, puede haber datos suficientes para probar múltiples formas orales en la base. Esto lo vimos al comienzo de este libro por lo que respecta a la poesía oral y épica de interpretaciones masculinas. A continuación podemos verlo en la poesía oral y lírica de elegías femeninas. Cuando *leemos* hoy esa poesía en *libros*, reconocemos otro mundo que nos mira fijamente desde detrás de la página escrita. Éste es el aspecto de las múltiples formas orales.

La elegía de Chrysa Kalliakati por su madre

Anna Caraveli-Chaves estudió la poesía elegíaca femenina en «Dzermiathes ... [que es] una gran villa, situada en la meseta de Lassithi de la isla de Creta, y capital de la provincia de Lassithi», donde «la *moirologia* [elegías] –como otras formas de poesía ritual– se está extinguiendo rápidamente. Se puede afirmar casi con toda seguridad que la actual generación de poetisas elegíacas es la última». Contra ellas están las actitudes masculinas, «el miedo subyacente a las elegías como cantos mágicos, cantos que abren peligrosos canales de comunicación entre los vivos y los muertos», y algunos patrones y valores modernos. Su obra es extraordinariamente evocadora del contexto social de esas elegías para «las mujeres de la sociedad rural griega "patriarcal" ... como estrategias de supervivencia» (1980:130, 131). A continuación me concentro, para mi propósito presente, en un aspecto en cierto modo menor de su estudio.

Chrysa Kalliakati era una anciana de 85 años cuya elegía por su madre se había hecho famosa. «Madre e hija eran grandes poetisas y narradoras; las dos eran expertas comadronas y curanderas, y poseían la receta milagrosa de una poción que supuestamente había curado la infertilidad de algunas mujeres» (1980:132). Caraveli-Chaves, una mujer que participaba en una red femenina, puso por escrito dos versiones de la elegía. La primera, la versión «apasionada», es de Alexandra Pateraki, de 59 años de edad e hija mayor de Chrysa Kalliakati, en Dzermiathes. La segunda, la versión «vacilante», es de la propia Chrysa Kalliakati, en casa de su otra hija en Atenas (1980:133-136). Designo estas dos versiones con las siglas AP y CK, respectivamente.

Las dos versiones son ejemplos clásicos de una múltiple forma oral, incluso dentro de las limitaciones estrictas de la tradición familiar y femenina sobre la misma elegía. Las dos comienzan exactamente con el mismo verso: «Oh lentamente, oh tristemente, empezaré a lamentarme», pero AP tiene treinta y nueve versos mientras que CK tiene cuarenta y cuatro. He aquí tres ejemplos de las semejanzas y diferencias que se pueden esperar en semejante situación.

El primer ejemplo se refiere al motivo de la «historia del difunto». Aunque muy semejante en las dos versiones, ocupa seis versos separados en AP (versos 11-12 y 20-23), y ocho versos seguidos en CK (versos 5-12):

Versos 11-12 y 20-23 (Alexandra Pateraki)

«El destino escribió
que en la flor de la juventud
debías perder a nuestro padre,
debías quedar viuda . .
Solías venir a casa todas las noches,
madre, digo todas las noches,
volvías a casa de los partos
y dispersabas la oscuridad
¡Cuántas veces volvías
del trabajo –pálida y agotada–
mucho después de la medianoche, casi al amanecer,
después que los gallos hubieran cantado!».

Versos 5-12 (Chrysa Kalliakati)

«Porque en la flor de tu juventud
te vestiste de negro
y entonces la oscuridad de tu corazón
se emparejó con la de tu vestido,
porque en la flor de tu juventud
el destino había escrito
que debías perder a nuestro padre,
debias quedar viuda.
¡Ah, cuántas veces a medianoche,
después que los gallos cantaran,
bajabas por el camino,
palida y agotada! ...
¡Cuántas veces a medianoche,
en medio de la densa oscuridad,
volvías a casa por el camino
con los labios entristecidos y amargados!».

Las dos versiones coinciden en la biografía de la madre como viuda y partera, pero AP no incluye los primeros versos, que dan «una comprensión del "corazón" de la madre» y, en especial, de la peculiar y difícil situación de una viuda en una sociedad patriarcal (1980:138).

Otro ejemplo se refiere al motivo del «elogio/invocación». Hay cuatro versos asombrosamente vigorosos que combinan y riman la obra de Chrysa Kalliakati como «bordado» (*xobliastra*) de las «estrellas» (*astra*) en el cielo. AP pone esta excelente imagen al comienzo, en los versos 3-6; CK la sitúa al final, en los versos 41-44:

Versos 3-6 (Alexandra Pateraki)

«¡Ay, madre, guardiana del hogar
y señora del bordado,
sabías bordar el cielo
con todas sus estrellas!
¡Ay, madre, guardiana del hogar,
madre, tejedora e hilandera,
incluso el cielo nocturno fue tejido
en tu telar!»

Versos 41-44 (Chrysa Kalliakati)

«¡Ay, madre, mujer de Kritsa,
ay, guardiana del hogar,
amada hilandera
y tejedora del paño!
¡Ay, madre, guardiana del hogar
y señora del bordado,
sabías como bordar el cielo
con todas sus estrellas!».

Espero que no sea irrespetuoso admitir que prefiero la localización final de CK, pero la doble expresión que AP da a esos versos apasionadamente exactos.

Un último ejemplo muestra el motivo de la «difícil situación de la persona en proceso de duelo», que ocupa sólo dos versos (13-14) en AP y, en cambio, ocho versos (27-34) en CK. No obstante, la diferencia es mucho mayor que la del número de versos. No hay paralelos de ninguno de los versos 27-40 de CK en la versión de AP. Es un largo y severo reproche a la Santísima Trinidad, a todos los santos y a la milagrosa Virgen María de la isla de Tínos. Ella prometió ofrendas, pero ellos no hicieron nada. CK va a la iglesia el domingo siguiente (¿pero sólo?) para recordar cómo su madre la llevaba a comulgar hacía mucho tiempo –es decir, sólo «para ver a mi madre»–. Estos versos constituyen un tercio de la versión de CK. ¿Los omite AP porque es *menos* religiosa o *mas* religiosa que su madre? ¿Menos religiosa y, por tanto, no interesada en ellos? ¿Más religiosa y, por tanto, incómoda por ellos? La omisión, en todo caso, difícilmente se puede explicar como un capricho de la memoria. Forma parte de la censura común de la repetición oral.

La elegía de Kalliopi por Poulos

El segundo ejemplo procede de la otra parte del mar de Creta, donde tres dedos que apuntan hacia el sur desde el Peloponeso griego se adentran en el Mediterráneo. El dedo central está vertebrado por los montes Taigeto y flanqueado por el golfo de Mesenia del mar Jónico a occidente y por el golfo de Laconia del mar Egeo a oriente. La parte más septentrional, después de pasar el Mani superior y el Mani inferior, es el Mani interior. En su extremo sur se encuentra el cabo Taínaron (o cabo Matapán), lugar de entrada en el Hades según la tradición.

Los cantos fúnebres femeninos del Mani interior son, en palabras de Fermor, «poemas completos, largos himnos fúnebres con estricta disciplina métrica. Más extraño aún es que la métrica no existe en ningún otro lugar de Grecia. El verso universal de quince sílabas de toda la poesía griega popular es sustituido aquí por un verso de dieciséis sílabas» (57-58). Constantina-Nadia Seremetakis está interesada en «la óptica particular del Mani interior» en el trasfondo de «la reciente literatura antropológica que pluraliza el concepto y la presencia tangible del poder identificando estrategias de resistencia que surgen y subsisten en los márgenes» (1991:12). Como en el caso anterior, tengo un enfoque mucho más limitado en este momento, a saber, las múltiples formas orales, en las tres versiones diferentes que ella da de la elegía por «la muerte prematura, en 1932, de un joven [Poulos] que era el prometido de Kalliopi, mujer de un clan de alto estatus. El difunto era profesor, al igual que su prometida. Los dos habían estudiado en centros urbanos, y él había muerto debido a una enfermedad urbana, la tuberculosis, antes de que pudieran contraer matrimonio» (130). Kalliopi y la madre de Poulos interpretaron la elegía alternándose junto a la sepultura. Más tarde Kalliopi se casó con otro hombre, al que también sobrevivió. Las dos primeras versiones de la elegía que nos ocupa proceden de mujeres de la familia de su difunto marido; la tercera es de la misma Kalliopi, «ahora una viuda longeva, que vive en Atenas desde hace décadas (antes vivía en el Pireo)» (130-137)

De la primera mujer de la familia

Habla la madre de Poulos:
«Ah, mi dulce corona dorada,
¿no vine hasta Dri
el día de Pascua,
con las rosquillas grandes
y los huevos rojos,
con un vestido de seda
y la cabra cebada?
¿Cómo puedo separarme de ti,
icono de Cristo?».

Responde Kalliopi:
«Escucha, mi dulce madre,
no llores por tu dulce
y pequeña corona,
llora por el profesor,
pues no tienes otro hijo.
Pues yo me casaré,
encontraré otro profesor.
Pues yo, por mi parte,
no tengo necesidad de nada,
mi padre es profesor,
mi hermano es medico,
yo misma tengo estudios.
Yo, por mi parte,
no lloro por él
como mi marido,
ni como mi prometido,
sólo lloro por él como hermano,
pues estudiamos juntos
allá en Areopoli».

De la segunda mujer de la familia

Habla la madre de Poulos:
«Ah, icono de Cristo,
¿cómo voy a separarme
de ti?
¿Perder novia y novio
y todos los familiares políticos?
¿No venía yo en Pascua
y el día de Pascua
a traer el cordero cebado?».

Responde Kalliopi:
«Basta, mi dulce madre,
tu derrites mi corazón.
Yo, ¿qué clase de bien
te traigo,
para que me recibas
afectuosamente?
Ese bien [que va] al mar
y a las aguas más profundas.
Yo, por mi parte,
no tengo necesidad de nada,
pues estoy bien en mi casa,
la casa de mi padre,
pues mi padre es profesor,
mi hermano es médico,
yo misma soy profesora
Te pido, por favor, me perdones,
no lloro por un prometido,
sino por un vecino y paisano,
un hijo unico».

De la misma Kalliopi

Habla la madre de Poulos:
«Ah, icono de Cristo,
¿cómo voy a separarme
de ti?
Yo estaba orgullosa de ti,
que vinieras a mi casa
como novia
era gran honra para mí».

Responde Kalliopi:
«Hoy voy a llorar por él,
tu hijo único querido,
no lloro a un novio
pues casi no
lo conocí
más que un mes.
Él pasó [viniendo] de Dri
como un itinerante.
Generoso Poulos ---,
pobre mío, no
cambies de idea,
y no [lo hagas] por mi causa,
estoy bien en mi casa,
reina soy y *kira*
en los palacios del rey,
mi padre es profesor,
mi hermano es médico,
yo misma tengo estudios».

Seremetakis comenta que «al relatar el acontecimiento de 1932, las mujeres del clan actual de Kalliopi, familiares de su segundo marido, minusvaloran el alto estatus del clan del prometido muerto y la profundidad del duelo de Kalliopi» (1991:144). En mi opinión, Kalliopi hace ya eso mismo en su propia elegía al desvincularse del prometido muerto y anunciar su estatus presente y sus planes futuros para que todos los conozcan. Ahora bien, lo que quiero destacar es que estas tres versiones orales de la misma elegía muestran exactamente las semejanzas y diferencias que cabe esperar en esas múltiples formas orales.

Antropología, historia, arqueología

«El conocimiento del Señor resucitado no puede ser teórico, desvinculado y visual. Los ojos no se vinculan con Jesús, excepto en prácticas relativas al hambre y la injusticia. La tradición de las apariciones de la resu-

rrección no estaba destinada originalmente a quedar separada de una comunidad que daba de comer a los hambrientos y observaba las leyes de la justicia ... Junto al sepulcro, las mujeres observaban las costumbres del duelo. Lloraban por Jesús. Sus ojos se llenaron de lágrimas cuando se percataron de que Jesús no estaba en el sepulcro. Para los pobres, para las viudas, para una nación colonizada, los ojos son los órganos que registran el dolor. Las Marías usaron sus ojos en aquel sepulcro, pero no como los griegos. "Vieron" a Jesús a través de las lágrimas ... Sesenta años más tarde, las Iglesias tenían cuatro breves relatos depurados sobre la visita a un huerto y una adorable sorpresa. Pero no fue así cuando aconteció. Quizás el duelo sea también una condición previa para la resurrección y las lágrimas para que los ojos puedan ver».

Marianne Sawicki, *Seeing the Lord*, pp. 92-93

En este último capítulo reúno los diversos elementos de la décima parte, y lo hago de una manera que refleja el método general de este libro: primero el *contexto*, después el *texto* en *conjuncion* con él. El *contexto* se construye desde la antropología intercultural, pasando por la historia judeo-romana, hasta la arqueología romana primitiva en la nación judía. He aquí el contexto completo.

Antropologia

La base antropológica intercultural de esta síntesis es la sección precedente sobre el elemento narrativo y biográfico en la poesía oral tradicional de la elegía ritual femenina. No voy a repetirla aquí ni siquiera en resumen, pues sólo quiero enfatizar dos de sus aspectos: las mujeres hacen duelo; los hombres se quejan. Tengo presente una fotografía que puede servir de símbolo de esa interacción de género.

El libro de Loring Danforth sobre los rituales fúnebres en la Grecia rural es un comentario sobre las elocuentes fotografías de Alexander Tsiaras que se encuentran en sus últimas páginas. La lámina número treinta muestra una exhumación ordinaria, en la que los huesos son llevados de la tumba individual a un osario común poco antes del quinto aniversario de la sepultura. En este caso los enterradores cavaron a través de la dura tierra y de la madera rota para encontrar, primero, el cráneo. La fotografía muestra quince mujeres alrededor de la tumba abierta. En el centro está Matinio, sosteniendo el cráneo en las manos. Ella y el cráneo miran directamente desde la foto al fotógrafo y al espectador. He aquí el pie de la fotografía: «Matinio acaba de sacar el cráneo de la tumba y se vuelve bruscamente hacia Alexander Tsiaras. Le pregunta si quiere hacerle una fotografía sosteniendo el cráneo en las manos. Mientras Tsiaras fotografía a Matinio, ella se dirige a él directamente: "Todos tendremos este aspecto al final. Algún día usted verá los restos de su madre y su padre exhumados de esta manera. Algún día usted será exhumado y entonces tendrá este aspecto"». ¿Quién controla esta fotografía?

Las mujeres hacen duelo. «El elemento común a las elegías por los muertos en la mayoría de las culturas "tradicionales" es que son parte de rituales más elaborados por los muertos y que suelen ser interpretadas por mujeres» Como

escribe Holst-Warhaft: «Hombres y mujeres lloran por los muertos, pero son las mujeres las que tienden a llorar más tiempo y más alto, y son ellas las que, según se piensa, se comunican directamente con los muertos por medio de los cantos de lamentación ... Mientras que en los textos literarios primitivos, como en la Biblia y los poemas homéricos, era propio de los hombres llorar y ser llorados, más tarde se hizo inaceptable ... Semejante diálogo con los muertos pone un cierto poder en manos de las mujeres» (1-2, 3). Cualquier intento de separar los géneros –las mujeres en la casa privada y los hombres en la plaza publica– se rompe casi totalmente cuando se trata de funeral y sepultura, lamento y duelo. En este punto lo que produce la tensión entre mujeres y hombres no es el ruido de los gemidos sino el poder del lamento.

Los hombres se quejan. Fermor habla de la reacción masculina al lamento femenino principalmente en forma de desasosiego moderado. «Con frecuencia los hombres de la familia parecen incómodos cuando todo esto sucede; mueven los pies, giran la cabeza con nerviosismo, mueven los dedos, manteniendo los ojos en el suelo con todos los síntomas de la incomodidad masculina en una ocasión puramente femenina» (57). Caraveli-Chaves usa un lenguaje más fuerte y habla de la «actitud ambivalente de los hombres con respecto a la lamentación de las mujeres, que va de la total hostilidad a la tensa burla de la tradición y, en algunos casos, a la admiración apenas disimulada» (130). ¿Qué está en juego exactamente en tal reacción masculina?

He aquí la explicación de Danforth: «Como la identidad de la mujer depende en gran medida de su relación con un hombre, la muerte de este hombre la priva del componente esencial de su identidad ... Por esta razón las mujeres participan mucho más plenamente que los hombres en la realización de rituales fúnebres. Ellas tienen que hacerlo a fin de continuar siendo las que eran antes de la muerte de los hombres que habían dado definición y sentido a su vida» (138). Pero si eso fuera verdad, seguramente sería de esperar que las elegías femeninas enfatizaran mucho más la muerte del padre, el marido y los hijos que la de la madre, las hermanas y las hijas. Esto lo niegan no sólo los ejemplos que he citado en la sección anterior, sino también el caso de los estudios llevados a cabo por Danforth en una población de Tesalia, en la región centro-septentrional de Grecia. Él empieza el libro con la elegía de Irini por su hija de veinte años, Eleni, que resultó muerta en un accidente en el que el conductor la atropelló y huyó, en Tesalónica, un mes antes de empezar su carrera como profesora. Él combina a Irini con Maria, cuyo hijo de treinta años, Kostas, fue víctima de un accidente laboral y fue enterrado en la tumba contigua a la de Eleni. Cuando estas dos madres comparten la pena y el duelo, no hay indicio de que la pérdida de una hija sea menor que la de un hijo, que identidades originarias de hombres y perdidas con sus muertes sea lo que alimenta la lamentación femenina. Caraveli tiene ciertamente razón para negar la interpretación de Loring: «En los pueblos donde realicé mi trabajo», afirma, «los relatos sobre "heroínas" (madres o esposas valiosas, parteras o sanadoras hábiles, cantoras con talento, narradoras o artesa-

nas) constituían una historia femenina del pueblo, un corpus de gestos expresivos de las mujeres y una línea femenina de transmisión» (1986:170).

Lo que está en juego en la elegía femenina es un modo alternativo de poder que protesta contra la injusticia general de la muerte sobre la vida, pero también contra la injusticia particular de los hombres sobre las mujeres. Este tema aparece repetidamente en los estudios antes citados, de Alexiou en la década de 1970, pasando por Caraveli(-Chaves) en la década de 1980, hasta Seremetakis en la década de 1990. La poesía elegíaca femenina no es sólo un caso de mujeres que están temporalmente fuera del control masculino o que controlan temporalmente la interpretación y el ritual público. La poesía elegíaca femenina es una protesta social directa contra instituciones masculinas opresivas, ya sean políticas y económicas o religiosas y teológicas. Ya he observado antes cómo las elegías femeninas ignoran y evitan totalmente la religión institucional. La colectividad en la realización del lamento, en la que unas mujeres responden a otras, es, como dice Seremetakis, «una estrategia política que organiza las relaciones de las mujeres con instituciones dominadas por los hombres». Está «en relación crítica con el orden social dominado por los hombres. El desarrollo del dolor para desvincular al yo y el cuerpo de contextos sociales residuales no es más que un preludio para la escenificación de la nueva entrada de las mujeres (como individuos y como colectividad) en el orden social a su manera» (1990:482, 508-509). Cuando Andrómaca lamenta la muerte de Héctor al final de la *Ilíada* de Homero, no dice ni una palabra sobre su fama pasada como guerrero troyano o su fama futura como héroe caído. Habla de sí misma; protesta contra él; se lamenta como viuda con un hijo huérfano, desprovista de la protección masculina en un mundo dominado por varones. Ella llora no sólo por él, sino por sí misma y su hijo.

Historia

La historia judeo-romana de la crucifixión se puede resumir en cuatro etapas. La primera etapa es la crucifixión bíblica –el método judío tradicional, que es muy diferente del sistema romano más tardío–. La crucifixión judía era crucifixión *de muertos*. El criminal ejecutado y ya muerto permanecía colgado de la cruz. *La crucifixión después de la muerte* servía de advertencia pública en la tradición judía. Este estilo de crucifixión es mencionado en las leyes de Deuteronomio y en los relatos de la conquista de Josué. Como vimos en el capítulo anterior, la ley de Deuteronomio 21,22-23 ordena: «Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado, lo colgarás de un árbol. No dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol». Observe la secuencia: ejecutado y colgado. Así, por ejemplo, cuando Josué capturó a los cinco reyes amorreos, «los hirió, les dio muerte y los hizo colgar de cinco árboles, de los que quedaron colgados hasta la tarde» (Josué 10,26).

La segunda etapa es la crucifixión romana. Contrariamente a la tradición bíblica, era crucifixión de *vivos*. La persona condenada era clavada en la cruz para que agonizara hasta morir y por lo general era abandonada allí como carroña para aves y perros. *La muerte después de la crucifixión* servía de advertencia pública

en la tradición romana. Martin Hengel, en su libro de 1977, reunió un gran número de referencias a la crucifixion romana. En una ocasión examiné todas aquellas referencias y desde entonces ya no puedo ver la crucifixion de la misma manera. Consideremos su conclusión general: «El horror de la crucifixión se veía agravado asimismo por el hecho de que con mucha frecuencia quienes la padecían solían quedar insepultos. La imagen de la víctima crucificada convertida en pasto de las fieras y de las aves de rapiña constituía todo un estereotipo. Y esta circunstancia suponía el colmo de la humillación. El hombre contemporáneo apenas puede apreciar lo que significaba en la antiguedad que le negaran a uno la sepultura, y la deshonra que ello comportaba» (87-88 [citado en Crossan 1996a:141]). En *El Satiricon*, la famosa novela escrita en el año 61 EC por el autor romano Petronio, por ejemplo, se narra que al lado de unos maleantes crucificados hay un «soldado encargado de montar guardia junto a las cruces para que no se llevaran a enterrar los cadáveres» (111-112). En realidad, era la *negacion de la sepultura* lo que hacía que ser crucificado vivo fuera una de las tres penalidades máximas de castigo romano (junto con la de ser devorado vivo o ser quemado vivo). Era la ejecución típica reservada para los esclavos huidos y para otros miembros de las clases inferiores que subvertían el orden romano. A causa de la ignominia y la deshonra que conllevaba, este tipo de ejecución implicaba necesariamente la custodia de las cruces o al menos sanciones severas contra quienes retiraban el cuerpo antes de la muerte y lo sepultaban después de la muerte.

La tercera etapa es la crucifixión asmonea. Las tradiciones bíblica y romana eran claramente contradictorias. En la tradición bíblica era muy posible dejar el cuerpo colgado en la cruz hasta la puesta del sol y retirarlo antes de la caída de la noche. Pero ¿cómo hacerlo en el sistema romano, donde la persona podría no estar muerta al ponerse el sol, la agonía prolongada formaba parte de la repercusión pública y la negación de la sepultura era la consumación del procedimiento? Josefo afirma, en *La guerra de los judios* 1,97 y *Antiguedades judias* 13,380, que el rey judío Alejandro Janeo hizo crucificar a ochocientos de sus enemigos fariseos en el año 88 AEC. Fue crucifixión de vivos, porque «degolló en su presencia, cuando todavía estaban con vida, a sus hijos y esposas». Hay una referencia codificada a esta matanza en 4Q169 [*4QPesher Nahum*], un *pesher* o aplicación del libro de Nahúm a la vida de los esenios del Mar Muerto que fue descubierto en la cueva 4 en Qumrán (*TQ* 245-248 [= *DSST* 185-197]). En los fragmentos 3-4, columna 1, líneas 6-8, Alejandro Janeo es llamado «León Furioso», «que colgó a hombres vivos [*laguna en el manuscrito*] en Israel desde antiguo». Debido a esa laguna no es seguro si el texto decia «que no se hacia» o «que se hacía». Pero, en todo caso, lo que se esta considerando es la crucifixión de vivos, por ello resulta claro que los asmoneos adaptaron la crucifixión de vivos de estilo romano en vez de la crucifixión de muertos judía tradicional. No se dice nada sobre la retirada de los cuerpos al ponerse el sol y, en el contexto, parece que este problema no preocupó mucho a Alejandro Janeo.

La cuarta etapa es la crucifixión esenia. Esta incluye otro de los manuscritos del Mar Muerto, 11Q19-20, el *Rollo del Templo* de la cueva 11, el mas largo de todos los manuscritos encontrados en Qumrán (*TQ* 202-233 [= *DSST* 154-184]). Dentro de este texto, que data aproximadamente del año 100 AEC, Dios

legisla en primera persona. Como afirma Lawrence Schiffman: «El autor/redactor hace un llamamiento a una revisión minuciosa del orden asmoneo existente, y desea sustituirlo por un Templo, un sistema sacrificial y un gobierno que sea la manifestación de la legislación de la Torá de acuerdo con su visión ... El texto es una polémica contra el orden existente, exige un cambio radical en el orden del día y propone reformas en áreas de la vida cultural, religiosa y política. Así, el verdadero *Sitz im Leben* [situación vital] del manuscrito es precisamente aquel en el que las circunstancias de la vida real son las contrarias a las exigidas por el autor» (1994a:50, 51). Es una relectura divina de la Ley que prescribe cómo serán las cosas cuando los esenios tomen Jerusalén y su Templo, la nación judía y su gobierno. Refleja, como afirma Schiffman, cómo *no* son las cosas en el momento de la composición. Se legisla la crucifixión para dos delitos en 11Q19 [el *Rollo del Templo*], columna 64, líneas 7-13 [TQ 227]. Uno de los criminales es un espía que traiciona a su pueblo ante una nación extranjera; el otro es un condenado que huye y maldice a su pueblo entre extranjeros. Al describir lo que les va a suceder a tales criminales, hay una interpolación de estas frases en 64,8-11: «Lo colgarás de un árbol y morirá ... será ejecutado y lo colgarán del arbol ... también a él lo colgaréis del árbol y morirá». De este modo se describe la crucifixión romano-asmonea de vivos dos veces, que sirven de marco anterior y posterior a la crucifixión bíblica descrita en el centro. Y a continuacion, en 64,11-13, sigue el mandamiento de Deuteronomio 21,22-23 sobre la retirada del cadáver al ponerse el sol. En otras palabras, ya se trate de crucifixión de muertos o de vivos, la retirada y la sepultura deben tener lugar antes de la caída de la noche. Con todo, esto nos indica lo que *no* sucedía bajo los asmoneos (y presumiblemente tampoco bajo los romanos). Así pues, en tiempos de Jesús la crucifixión de vivos hacía que la obediencia a Deuteronomio 21,22-23 resultara casi imposible y la sepultura antes del anochecer era, en el mejor de los casos, una esperanza de realización futura bajo el control esenio post-asmoneo y post-romano.

Arqueologia

Jesús no fue el primer judío ejecutado por medio de la crucifixión romana fuera de las murallas de Jerusalén en el siglo I. Tampoco fue el último. Josefo menciona tres incidentes importantes de crucifixión *colectiva* en las décadas anteriores y posteriores a Jesús. El gobernador romano Varo mandó crucificar «unos dos mil» en el año 4 AEC (*La guerra de los judios* 2,75 = *Antiguedades judias* 17,295). El procurador romano Floro crucificó «unos tres mil seiscientos» en el año 66 EC (*La guerra de los judios* 2,307). El general romano Tito crucifico «quinientos y a veces más ... diariamente» en el año 70 EC (*La guerra de los judios* 5,450). Sin embargo, hasta ahora no se ha encontrado más que un esqueleto de crucificado de aquel terrible siglo I en el país judío.

Los sepulcros judíos típicos del siglo I eran excavados en la roca calcárea con una antecamara que daba a una sala que contenía varios nichos profundos en los que se colocaba el cuerpo en ángulo recto con la sala. Esos nichos eran usados

repetidas veces una vez que la carne del cadáver se descomponía. Entonces los huesos eran enterrados juntos en hoyos cavados en el suelo o se reunían en cajas de huesos llamadas osarios.

En junio de 1968 se excavó un conjunto de cuatro tumbas en Giv'at ha-Mivtar, al norte de Jerusalén. En tres tumbas había quince osarios que contenían los huesos de treinta y cinco individuos diferentes: once hombres, doce mujeres y doce niños. El profesor Haas, del Departamento de Anatomía de la Escuela de Medicina Hadassah, de la Universidad Hebrea, observó que «en cinco casos se encontraron indicios de muerte violenta: ... crucifixión ... hoguera [dos casos] ... herida de flecha ... golpe con una maza» y que «había tres casos ... de niños que habían muerto de hambre» (38). Había también una mujer que había fallecido en el parto, «debido a la falta de una simple intervención de una partera» (48). De los dos adultos que murieron en la hoguera, uno era una mujer, entre 24 y 26 años de edad, y el otro, de sexo masculino, tenía entre 16 y 17 años de edad (44, 46). Una fotografía de su peroné izquierdo muestra estrías que indican que «este individuo fue atado al palo de una hoguera y dejado sobre el fuego durante mucho tiempo después de la muerte» (46). Éste era el siglo I en la nación judía, incluso antes de los horrores de la guerra total en los años 66-73/74 EC.

El osario 4, en la tumba 1, contenía los huesos de un hombre de entre 24 y 28 años de edad y un niño de entre 3 y 4 años. El nombre del adulto, esculpido en el osario, era Yojanán; medía 1,65 metros y, por tanto, «no era más alto que la media clásica de los pueblos mediterráneos» (55). Tenía el paladar partido, un rostro asimétrico y un cráneo plagiocéfalo (un lado más desarrollado hacia delante y el otro lado más desarrollado hacia atrás), como se puede ver en su «retrato restaurado» (53). Las dos primeras anomalías proceden de «un cambio crítico en el modo de vida de la mujer embarazada en las dos o tres primeras semanas de embarazo .... un deterioro inesperado en la dieta de la mujer, junto con estrés psicológico ... producido por alguna catástrofe en la vida de una mujer acomodada» (54). La tercera anomalía es el resultado de «trastornos en el periodo final del embarazo o como resultado de dificultades en el momento del parto» (54).

El análisis inicial que hizo Haas del esqueleto crucificado fue apresurado debido a que hubo de ser sepultado de nuevo por imperativos religiosos; más tarde tuvieron que desenterrarlo para que lo estudiaran Zias y Sekeles. He aquí los puntos principales de este nuevo estudio. Primero, en el osario 4 había un hueso de otro adulto, debido a un error cometido en el siglo I cuando pusieron en el osario huesos procedentes de varias tumbas. Segundo, los brazos del crucificado no estaban clavados, sino atados al travesaño horizontal y en una ilustración aparecen doblados por los codos sobre él y por detrás de él (27). Tercero, sus piernas no fueron quebradas para acelerar la muerte. Cuarto, sus pies fueron clavados por separado en cada lado del madero vertical, con clavos de hierro de unos doce centímetros de longitud y tacos de madera de olivo entre las cabezas de los clavos y los huesos de los talones. Por último, «no había indicios del hueso del talón izquierdo» (25), pero el derecho tenía todavía el clavo incrustado en él, lo que ofrecía cierta prueba de crucifixión en este caso. El clavo estaba torcido

cerca de la cabeza y también en la punta»; después de atravesar la madera de olivo y el hueso del talón derecho, «pudo accidentalmente tocar un nudo del madero vertical, y esto dobló el clavo hacia abajo. Una vez que el cuerpo fue retirado de la cruz, aunque con cierta dificultad para desclavar la pierna derecha, la familia del condenado comprobó que era imposible sacar el clavo torcido sin destruir completamente el hueso del talón. Esta resistencia a infligir más daño al talón llevó al descubrimiento posterior de la crucifixión» (23, 27). Así era también el siglo I en la nación judía, incluso antes de los horrores de la guerra total en los años 66-73/74 EC.

Este descubrimiento subraya dos aspectos. Primero, en la nación judía de principios o mediados del siglo I, un crucificado podía recibir –no importa cómo se conseguía, si por patronazgo o misericordia, soborno o indiferencia– una sepultura respetable en el sepulcro familiar. Esto coincide con lo que sabemos gracias a textos judíos del mismo periodo. El filósofo judío Filón observó, en *In Flaccum* 83, que gobernadores decentes en ocasiones crucificaron a criminales «cuyos cuerpos ... fueron descendidos y entregados a sus parientes para que recibieran los honores de la sepultura», en las fiestas del aniversario del emperador, habida cuenta de que «era preciso observar el carácter sagrado de las fiestas» (Yonge 732). El historiador judío Josefo narra, en su *Autobiografía* 420-421, que después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 EC reconoció a tres familiares crucificados e imploró piedad de Tito: «Dos murieron mientras los curaban, pero el tercero sobrevivió». Segundo, con todos aquellos miles de crucificados en torno a Jerusalén sólo en el siglo I, hasta ahora únicamente se ha encontrado un esqueleto de crucificado –y éste, naturalmente, preservado en un osario–, lo que apoya la idea de que la sepultura era la excepción en vez de la regla, el caso extraordinario, no el ordinario.

El siguiente paso es situar el texto en conjunción con este contexto. Con *texto* no me refiero a toda la tradición de la pasión-resurrección, sino a tres unidades conclusivas, todas ellas sobre mujeres: mujeres que observan la sepultura de Jesús, mujeres que encuentran el sepulcro de Jesús y mujeres que ven la aparición de Jesús.

María y las otras mujeres

> «En los cuatro evangelios María Magdalena es la primera persona que descubre el sepulcro vacío. Ella da pruebas de que no se produce confusión, porque se encuentra en el sepulcro indicado donde fue sepultado el cuerpo indicado. En dos evangelios ella es la primera que ve a Jesús resucitado. Con todo, hemos observado que los evangelios restan importancia a esos elementos de muchas maneras. Parece que los evangelistas eliminan parcialmente del relato el papel de las mujeres. Su malestar sugiere con qué firmeza debió estar arraigada la tradición de la implicación de las mujeres, ya que los autores no se sienten libres para eliminarla».
>
> Claudia Setzer, «Excellent Women: Female Witness to the Resurrection», p. 268

Recordemos el principio de Köster que puse como epígrafe en el capítulo 23: «Por lo que respecta a las Iglesias de Judea y Jerusalén, las tradiciones preservadas en el corpus paulino son probablemente un mejor testimonio de su praxis que cualesquiera dichos y relatos preservados en la tradición sinóptica» (1994a:550). Las tradiciones pre-paulinas de la eucaristía como comida compartida en 1 Corintios 10-11 (analizadas anteriormente), y ahora el relato de la pasión-resurrección en 1 Corintios 15 apuntan, por consiguiente, a la comunidad jerosolimitana más primitiva.

Según las Escrituras

Me concentro en 1 Corintios 15, no debido a la teología paulina en Corinto, sino a causa de la tradición pre-paulina en Jerusalén. He aquí 1 Corintios 15,1-11:

> «[1] Os recuerdo, hermanos y hermanas [*adelphoi*], la buena noticia que os *proclamé*, que habéis recibido y en la que permanecéis firmes, [2] por la cual también sois salvados, si la guardáis tal como os la *proclamé*... Si no, ¡habríais *creído* en vano! [3] Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí:
>
> que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras;
> [4] que fue sepultado,
> y que resucitó al tercer día, según las Escrituras;
> [5] que se apareció
> [1] a Cefas
> [2] y luego a los Doce;
> [3] [6] después se apareció a más de quinientos hermanos y hermanas a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron.
> [4] [7] Luego se apareció a Santiago;
> [5] más tarde, a todos los apóstoles.
> [6] [8] Y en último término se me apareció también a mí, que soy como un aborto. [9] Pues yo soy el último de los apóstoles: indigno del nombre de apóstol, por haber perseguido a la iglesia de Dios. [10] Mas, por la gracia de Dios, soy lo que soy; y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí. Antes bien, he trabajado más que todos ellos. Pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo.
>
> [11] Pues bien, tanto ellos como yo esto es lo que *proclamamos*; esto es lo que habéis *creído*».

Toda la unidad está enmarcada entre los términos *proclamar* y *creer*, repetidos en 15,1 y 15,11, pero es obvio que la aparición de Cristo a Pablo en persona en 15,8-11 no es parte de su tradición *recibida*. También hay que admitir alguna organización redaccional, por la que Pablo concluye con «todos los apóstoles» en 15,7b a fin de preparar su presentación como «el último de los apóstoles» en 15,9. Pero admitido esto, 15,3b-7 está atestiguado como tradición *recibida* por Pablo (15,3a) y, por tanto, *recibida* por los corintios (15,1b). Dentro de 15,3b-7

examino primero las expresiones paralelas sobre muerte y resurrección en 15,3b+4b y después la lista de apariciones en 15,5-7.

En 15,3b+4b las dos frases «murió por nuestros pecados» y «resucitó al tercer día» se citan acompañadas de «según las Escrituras». La expresión «por nuestros pecados» se vincula, como observa Koster, con el Siervo sufriente de Isaías 52-53 (1994a:553):

> «Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y el Señor cargó sobre él nuestros pecados» (Isaías 53,5-6).

Como se recordará del capítulo 23, la Tradición de la comida común veía a Jesús como el Siervo sufriente por medio del uso del sustantivo «niño/siervo» (*pais*) en *Didaje* 9-10 –tomado de Isaías 52,13– y el verbo «entregado» en 1 Corintios 10-11 –tomado de Isaías 53,6.12–. Dado que la frase «murio por nuestros pecados» en 1 Corintios 15,3b también se vincula con Isaías 53,5-6, Koster tiene sobradas razones para vincular la Tradición de la comida común con el Siervo sufriente. Pero él va más allá de esa vinculación general: «Hay fuertes indicios de que Pablo conoció tal *relato* del sufrimiento y muerte de Jesús, no como información histórica, sino como *relato* que era contado "según las Escrituras", y un *relato* que hacía a Jesús presente para los participantes en la celebración de la eucaristía» (1994b:553, la cursiva es mía). ¿Conocía Pablo tal *relato*?

Primero, Koster habla sobre los «justos sufrientes» de la Biblia y sobre el «sufrimiento y muerte» de Jesús. Yo insisto en que no es nunca cuestión de persecución (o comoquiera que se llame) sino una díada equilibrada de persecución-justificación (o comoquiera que se llamen). Pablo por tanto, ciertamente conoció ese *patron* narrativo. Es, de hecho, la estructura diádica de 1 Corintios 15,3b+4b, articulada ahora como muerte/resurrección. Además, ciertamente conoció ese patrón narrativo en un *himno* mítico, porque así es como aparece en el texto pre-paulino de Filipenses 2,6-11. La cuestión es ésta: ¿lo conocía ya Pablo como *relato*? El argumento de Koster en favor del *relato* es primariamente 1 Corintios 11,23, que sitúa la institución de la Cena del Señor «en la noche en que fue entregado». Nos resulta casi imposible interpretar esta expresión, en especial si se traduce mal por «en la noche en que fue traicionado», sin imaginar detrás de ella todos los episodios nocturnos marcanos desde el cenaculo hasta el arresto en el huerto. Pero una vez que la Cena del Señor no es considerada únicamente como ritual cristiano, sino como instituida por Jesús, su clasificación como última-cena-antes-de-morir es casi inevitable. Tal vez Pablo *conocio* un relato, pero esa única frase no basta para probarlo.

Segundo, Koster aduce «otro indicio del conocimiento que Pablo tiene de una secuencia narrativa del relato del sufrimiento y la muerte de Jesús, aparece en la frase de 1 Corintios 5,7: "Nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado"... Tal vez esta declaración suponga que Cristo murió el día en que se sacrifi-

caban los corderos pascuales y, de este modo, revelaría que Pablo siguió la misma datación de la muerte de Jesús que el Evangelio de Juan» (1994b:553). Mas ésta es también la misma datación de la muerte de Jesús en el *Evangelio de la cruz* por mí propuesto. El texto de *Evangelio de Pedro* 2,5b afirma que Herodes «lo entregó al pueblo el día anterior a los ácimos, la fiesta de ellos». Es decir, Juan y el *Evangelio de la cruz* coinciden, contra los tres sinópticos, en que Jesús murió la víspera de Pascua, no el día de Pascua. Las dos frases de 1 Corintios 5,7 y 11,23 no me convencen de que Pablo conociera un *relato* de la muerte-resurrección, pero, si lo conoció, bien pudo ser una versión anterior del *Evangelio de la cruz*.

Hay otra cuestión importante sobre esas frases paralelas en 1 Corintios 15,3b+4b. Incluso aparte de Isaías 52-53 hay otros muchos textos y tipos bíblicos, desde versículos aislados en los Salmos a patrones más amplios de persecución-justificación, que se pueden sugerir como fundamento de la afirmación «murió según las Escrituras». Pero ¿y «resucitó al tercer día, según las Escrituras»? Con frecuencia se sugiere un pasaje específico:

> «Venid, volvamos al Señor, pues él ha desgarrado, pero nos curará, él ha herido, pero nos vendará. Dentro de dos días nos dará la vida, al tercer día nos hará resurgir y viviremos en su presencia» (Oseas 6,1-2).

Por sí solo, es simplemente un paralelismo bíblico común, donde el patrón numérico x / x+1 significa algunos –es decir, en el contexto, algunos días–. Es la promesa de que Dios los liberará de *inmediato*. Cuando pensamos en la infinidad de citas bíblicas que respaldan «murió según las Escrituras», el texto de Oseas es ciertamente un respaldo muy escaso para «resucitó al tercer día, según las Escrituras».

Está bastante claro que lo que realmente es «según las Escrituras» es la díada de persecución-justificación. De Josefo a Susana, de 3 *Macabeos* a 2 *Macabeos*, de Isaías 52-53 a *Sabiduría* 1-5, de la Ley pasando por la profecía a la sabiduría, los perseguidos son justificados y su liberación o es realizada *antes* de la muerte o es prometida *a pesar de* la muerte. Pero ¿cómo se cumplen esas promesas *a pesar de* la muerte? A esto se refiere el descenso a los infiernos. Se refiere a Jesús que va a la cabeza de la resurrección comunitaria; se refiere al «tercer día», cuando el Hijo de Dios está lo bastante muerto para entrar en el Hades y destruir su poder para siempre. Un primer día o un segundo día podrían referirse a la resucitación individual, pero el tercer día se refiere a la resurrección comunitaria «según las Escrituras». Recuerde que, en el capítulo 25, Brown y yo coincidimos en la interpretación del propósito que tiene la custodia del sepulcro de Jesús «durante tres días» en *Evangelio de Pedro* 8,30. En el cómputo judío, el muerto sólo está cierta y definitivamente muerto después de tres días. Ésta es la razón por la que, por ejemplo, es importante el dato de que Lázaro «llevaba ya cuatro días en el sepul-

cro» en Juan 11,17. Está real y verdaderamente muerto y bien muerto. Ésta es también la lógica de *Evangelio de Pedro* 8,30. Si las autoridades hubieran temido el robo del sepulcro, el hallazgo del sepulcro vacío y afirmaciones de la resurrección por los discípulos, habrían tenido que custodiar el sepulcro durante mucho más tiempo. Tales afirmaciones podrían haber sido hechas en cualquier momento, no sólo durante tres días. «Tres días» establece que el cuerpo es real e irrevocablemente un cadáver, de modo que los discípulos no pueden resucitar a Jesús y retirarlo. Transcurridos los tres días, el pueblo, al encontrar un sepulcro vacío, y ya arrepentido por causa de las «señales tan extraordinarias» al morir Jesús, puede creer por sí mismo (sin ninguna ayuda de los apóstoles) que Jesús ha resucitado de entre los muertos. Dicho con otras palabras, el plan de las autoridades es impedir que el pueblo interprete como resurrección la resucitación por los discípulos.

Una digresión. Este modo de pensar era muy correcto hasta que se hizo disponible la moderna comprobación de la muerte. Peter Linebaugh escribió un fascinante capítulo sobre los ahorcamientos públicos en Tyburn Tree, en Londres, durante el siglo XVIII. Trata, entre otras cosas, sobre los tumultos entre los amigos de los condenados y los cirujanos que querían los cuerpos para diseccionarlos. «A veces era razonable considerar a los cirujanos, no al verdugo, como los agentes que causaban la muerte. Durante la primera mitad del siglo XVIII la causa de la muerte en Tyburn era la asfixia, no la dislocación de la columna vertebral. Un cuello roto era decisivo. Sin embargo, la asfixia podía tener como resultado una inconsciencia temporal si el nudo estaba atado –o el lazo corredizo estaba colocado alrededor del cuello– de determinada manera ... Ahorcamientos incompletos sin estrangulación fatal fueron lo bastante comunes para mantener la esperanza de que la resucitación ("resurrección", como era llamada) pudiera salvar al condenado. Por tanto, la vida después de la "muerte" tenía una realidad bastante práctica para los enviados a la horca en Tyburn, y muchos de ellos pasaban el tiempo vivido en Newgate antes del día del ahorcamiento preparándose para tales "resurrecciones"» (102-104). Tenemos, por ejemplo, el caso de William Duell en 1740, colgado en Tyburn durante hora y media, que revivió cuando los cirujanos estaban a punto de diseccionarlo.

La certeza de la muerte es la macabra realidad que subyace en la custodia de un cuerpo «durante tres días». La resucitación era una posibilidad –aunque remota–, al menos durante algunos días. Pero, como también hemos visto antes, Jesús tenía que estar realmente muerto para entrar en el Hades y liberar de la esclavitud «a los que duermen» allá abajo. Que Jesús resucitó al tercer día o después de tres días significaba que resucitó después de la verdadera muerte y el verdadero descenso al Hades. Significaba la resurrección comunitaria, significaba que Jesús resucitó a la cabeza de los santos; y, dado que tal justificación-resurrección era una promesa bíblica, era «según las Escrituras». Observe, por cierto, que en el fragmento siguiente de 1 Corintios 15 a Pablo nunca se le ocurre que la resurrección de Jesús pudiera ser un privilegio absolutamente único y personal, como Elías elevado hasta Dios hacía mucho tiempo. La resurrección de Jesús tiene lugar sólo *dentro* de la resurrección general:

«Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó ... si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucito» (1 Corintios 15,13.16).

De hecho, el verbo griego que Pablo usa para la resurrección comunitaria en 15,20: «Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que se *durmieron*», es el mismo que el de *Evangelio de Pedro* 10,41: «¿Has predicado a los que *duermen*?». Jesús predica –o, mejor dicho, proclama como un heraldo– la liberación a los que murieron en la persecución y ahora, por fin, son justificados «según las Escrituras».

Sepultura, sepulcro y vision

Había, como ya hemos visto, una base común en el patrón de persecución-justificación y en la comida eucarística subyacente tanto en la Tradición de la vida como en la Tradición de la muerte. Pero no hay ninguna Tradición de resurrección común ni Tradición de aparición común discernible en ambas. E incluso cuando esas tradiciones de la vida y de la muerte se juntaron en los evangelios canónicos, aún es muy difícil establecer la conjunción entre la tradición pre-paulina en 1 Corintios 15 y los capítulos finales de los evangelios. Por un lado, tal secuencia básica de muerte-sepultura-resurrección-aparición se manifiesta con la brevedad del credo en 1 Corintios 15,3b-7 y con detalles narrativos completos en Marcos 15-16, Mateo 27-28, Lucas 23-24 y Juan 19-21. Por otro lado, no hay ni la menor indicación de que la secuencia, ni siquiera la lista de apariciones en 1 Corintios 15,5-7, fuera una tradición subyacente en ninguna de nuestras conclusiones evangélicas actuales. Pero la diferencia más sorprendente es ésta: mientras que la tradición pre-paulina habla de *Pedro y los Doce*, y de *Santiago y los apostoles*, los textos evangélicos canónicos enfatizan mucho más el papel de María y las mujeres. Tenemos que analizar más detenidamente lo que esto significa.

Primero, en 1 Corintios 15,5-7 son nombrados dos hombres, Pedro y Santiago, pero ninguna mujer. He aquí algunos *tal vez* a ese respecto. *Tal vez* Pablo sabía que María y las otras mujeres habían encontrado vacío el sepulcro de Jesús, pero dejó ese hecho implícito entre «sepultado» y «aparecido». (Pero ciertamente no está *explícito*.) *Tal vez* Pablo sabía que María y las otras mujeres habían visto a Jesús resucitado, pero las dejó implícitas entre «todos los apostoles». (Pero ciertamente tampoco esta *explicito*.) *Tal vez* Pablo conoció estos dos datos como tradición recibida, pero los omitió debido a los problemas con las profetisas en Corinto. (Pero Pablo tuvo problemas mucho mayores con Santiago y Pedro-Cefas, segun Gálatas 2,11-14, y tuvo algun problema con Pedro-Cefas en 1 Corintios 1,12 y, sin embargo, no omite ni a Santiago ni a Pedro-Cefas de la tradición oficialmente recibida.)

Segundo, la fuente consecutiva y canónicamente independiente en el *Evangelio de Pedro* no contiene ningún dato sobre mujeres que encuentren el sepulcro vacío ni sobre la aparición de Jesús a mujeres. En cambio, son los guar-

dias romanos y las autoridades judías los que encuentran el sepulcro vacío en el *Evangelio de la cruz* y es a ellos a quienes Jesús se aparece.

Ninguno de los dos textos anteriores menciona que las mujeres encontraran el sepulcro vacío o vieran a Jesús resucitado. Pero tal vez, como Claudia Setzer ha sugerido en el epígrafe de esta sección, los escritores varones redujeron deliberadamente la importancia de las mujeres testigos. Esto ha sucedido y sigue sucediendo con tanta frecuencia que ciertamente es una posibilidad. Pero ¿es ésta la mejor interpretación de los datos en este caso?

Los dos textos que acabamos de citar son los relatos de la resurrección conservados *más primitivos*. Cuando, en contraste, examinamos dos de los *más tardíos*, las mujeres están muy presentes. Éste es el final más largo añadido al evangelio de Marcos en 16,9-20:

> «Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. Ella fue a comunicar la noticia a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. Ellos, al oír que vivía y que había sido visto por ella, no lo creyeron. Después de esto, se apareció, bajo otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea. Ellos volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a éstos. Por último, estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado» (Marcos 16,9-14).

Lo mismo sucede en la redacción final del *Evangelio de Pedro*. Cuando el *Evangelio de la cruz* extracanónico se combina con materiales intracanónicos, obtenemos este resumen:

> «A la mañana del domingo, María la de Magdala, discípula del Señor –atemorizada a causa de los judíos, pues estaban rabiosos de ira, no había hecho en el sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por sus muertos queridos–, tomó a sus amigas consigo y vino al sepulcro en que había sido depositado» (*Evangelio de Pedro* 12,50-51).

Parece que los indicios se mueven en la dirección contraria. Las mujeres no están siendo eliminadas o reducidas, sino introducidas y destacadas en la tradición de ese relato. ¿Qué sucede exactamente a las mujeres que observan la sepultura, encuentran el sepulcro vacío y ven a Jesús resucitado? Pablo menciona la sepultura y la visión y, sin embargo, no dice nada sobre el hallazgo de un sepulcro vacío entre una y otra. Pero, por encima de todo, no dice nada sobre las mujeres. Son nombrados Pedro, Santiago y Pablo, pero no María. Son mencionados los Doce y los apóstoles, pero no las mujeres, (a no ser implícitamente como apóstoles). ¿Cómo se explica esto?

Antes de proseguir quiero presentar un resumen gráfico de los datos. Lo haré de manera sencilla para poner de relieve las diferencias principales. Hay tres unidades narrativas: la descripción de la sepultura, el hallazgo del sepulcro vacío

y la visión de Jesús resucitado. Hay también tres grupos de protagonistas narrativos: no discípulos como los enemigos o los guardias; discípulas como María Magdalena, la otra María y Salomé; y discípulos, como José o Nicodemo, Pedro, el Discípulo Amado y otros. Estos dos ejes de unidades y protagonistas interactúan de esta forma:

	No discípulos	Discípulas	Discípulos
Sepultura	(1) *Evangelio de la cruz*	(1) Marcos (2) Mateo (3) Lucas	(1) Mateo (2) Juan
Sepulcro	(1) *Evangelio de la cruz* (2) Mateo	(1) Marcos (2) Mateo (3) Lucas (4) Juan (5) *Evangelio de Pedro*	(1) Lucas (2) Juan
Visión	(1) *Evangelio de la cruz*	(1) Mateo (2) Juan	(1) Mateo (2) Lucas (3) Juan (¿4?) *Evangelio de Pedro*

En lo que sigue examino estas tres unidades en este orden: sepultura, sepulcro y visión. Tengo dos observaciones que hacer. Primero, Marcos creó el relato del hallazgo del sepulcro vacío por las mujeres y el de la sepultura necesario como preparación para aquél. Segundo, Mateo creó el relato de la aparición de Jesús a las mujeres para transformar el final negativo de Marcos en otro más positivo. Juan copió la visión de Mateo. En los dos casos era una visión-mensaje (decir a los discípulos) y no una visión-mandato (cambiar el mundo). No hay, por tanto, ninguna tradición anterior, y mucho menos información histórica, en ninguna de esas tres unidades. Ahora bien, eso plantea una cuestión aún más fundamental. ¿Por qué, en resumidas cuentas, fueron creadas esas historias sobre mujeres?

Las mujeres y la sepultura de Jesús

Tanto los datos antropológicos como los históricos nos llevan a suponer que, después de la muerte de Jesús, las mujeres lo enterrarían mientras los hombres observarían. Sin embargo, lo que encontramos en Marcos es justamente lo contrario: un hombre entierra a Jesús y las mujeres observan.

«Y ya al atardecer, como era la Preparación, es decir, la víspera del sábado, vino José de Arimatea, miembro respetable del Consejo, que esperaba también el reino de Dios, y tuvo la valentía de entrar donde Pilato y pedirle el cuerpo de Jesús. Se extrañó Pilato de que ya estuviese muerto y, llamando al centurión, le preguntó si había muerto hacía tiempo. Informado por el centurión, concedió el cuerpo a José, quien, comprando una sábana, lo descolgó de la cruz, lo envolvió en la sábana y lo puso en un sepulcro que estaba excavado en roca; luego, hizo rodar una piedra sobre la entrada del sepulcro. María Magdalena y María la madre de Joset se fijaban dónde era puesto» (Marcos 15,42-47).

La pregunta no es la formulada por Gerald O'Collins y Daniel Kendall: «¿Existió José de Arimatea?». La pregunta es si Jesús fue sepultado tal como se describe en Marcos 15,42-47. Analizo aquí sólo esa sepultura masculina y dejo la observación de las mujeres para la sección siguiente.

Antes hemos visto datos históricos, tanto textuales como arqueológicos, que indicaban que la persona crucificada podía terminar siendo enterrada por amigos o parientes, bien por compasión o humanidad, soborno o patronazgo. José de Arimatea *pudo* haber enterrado a Jesús, tal vez por piedad personal o por deber comunitario.

La *piedad personal* está ejemplificada en *Tobías*, una novela del siglo IV o III AEC, situada en Asiria a finales del siglo VIII o principios del VII AEC. Primero, en 1,17, un judío piadoso llamado Tobit dice: «Di mi pan a los hambrientos y vestido a los desnudos; y si veía el cadáver de alguno de los de mi raza arrojado extramuros de Nínive, le daba sepultura». Por esta causa le han confiscado todas sus propiedades y casi pierde también la vida. Pero es salvado por Ajicar (¿recuerda que fue mencionado en el capítulo anterior?), que casualmente «Era sobrino mío y de mi propia parentela» (1,22; ¡es una novela!). Después, en 2,2, en la fiesta de Pentecostés, Tobit manda «a buscar entre nuestros hermanos deportados en Nínive a algún indigente que se acuerde del Señor y tráelo para que coma con nosotros». Por último, en 2,4 se levanta sin probar la comida para retirar el cadáver de un judío de la plaza del mercado y lo deja «en una habitación, en espera de que se pusiera el sol, para enterrarlo». José de Arimatea *pudo* haber sido un judío piadoso como Tobit en esa novela datada unos siglos antes de Jesús.

El *deber comunitario* lo ejemplifica la ley judía en la *Misná*, un código de vida judía compilado en torno al año 200 EC. Está compuesta por seis órdenes; el cuarto de ellos trata sobre los *Daños*. Este orden consta de once tratados, el cuarto de los cuales está consagrado al *Sanedrín* o Tribunal supremo. *Sanedrín* 6,5-6 (mencionado anteriormente por Sawicki) nota que al criminal ejecutado «no se le enterraba en la sepultura de sus padres, sino que existían dos sepulturas que estaban habilitadas para el tribunal, una para decapitados y estrangulados y otra

para lapidados y quemados». Después de un año en tales lugares, «cuando la carne se había consumido», los huesos podían ser recogidos y enterrados de nuevo, pero de manera honorable por sus familias, mas sin ninguna lamentación pública (Del Valle 735-736). *Si* esto se puso en práctica en la ley real (como ley distinta de la ideal), y *si* se realizó en la Jerusalén de la primera fase de la dominación romana, José *pudo* ser el funcionario cuyo deber consistía en enterrar los cuerpos de los condenados.

El problema con José de Arimatea no está en el nivel del *pudo* sino en el del *hizo*. No está en el plano de la posibilidad, sino en el de la realidad. En la mejor reconstrucción histórica posible, ¿hizo José lo que Marcos describió? Dos datos me convencen de que Marcos 15,42-47 es creación de Marcos.

El primer dato se refiere a quién era José, tal como Marcos lo narra y Mateo y Lucas lo reescriben. Marcos 15,43 lo describe como «[1] miembro respetable del Consejo [*bouleutēs*], [2] que esperaba también el reino de Dios». Esto es doble (y, a mi juicio,) deliberadamente ambiguo. La ambigüedad con respecto a la primera parte es ésta: ¿estaba José entre los que juzgaron a Jesús? En 14,55 y 15,1 Marcos llama a los que juzgaron a Jesús «todo el consejo [*synedrion*]» o sanedrín, y dice en 14,64 que «Todos juzgaron que era reo de muerte». Pero José no es presentado como miembro del *synedrion*-consejo sino como miembro del *boulē*-consejo, como si hubiera dos consejos responsables de Jerusalén, un consejo civil y otro religioso, siendo José miembro del primer organismo (*bouleutēs*) pero no del segundo (*synedrion*). Desde luego, en la vida histórica no hubo tal distinción; no hubo más que un solo consejo, cualquiera que fuese su nombre. Convocado siempre que Pilato y/o Caifás lo necesitaban, ese organismo estaba formado por aquellos ciudadanos que ellos consideraban apropiados. Esos términos divergentes para indicar el consejo –*bouleutēs* y *synedrion*– hacen que resulte imposible saber si José estuvo entre los jueces de Jesús, y éste es precisamente el propósito de Marcos. Pero el texto es igualmente ambiguo con respecto a la segunda mitad: ¿estaba José entre los que siguieron a Jesús? Ya desde 1,14 sabemos que el reino de Dios es un término crucial para Marcos. Pero ¿es «esperarlo» lo mismo que aceptarlo, entrar en él, creer en él? Esa expresión indirecta, «esperar», hace que nos resulte imposible tener certeza acerca de si José estuvo entre los seguidores de Jesús; una vez más, éste es precisamente el propósito de Marcos.

Mateo y Lucas, aquellos primeros y muy atentos lectores de Marcos, advierten ese doble problema y responden a la ambigüedad calculada de Marcos. Mateo 27,57 elimina toda mención del consejo y hace de José explícitamente un seguidor de Jesús. Ahora es «un hombre rico de Arimatea, llamado José, que se había hecho también discípulo de Jesús». Lucas 22,66 retoma el término *synedrion*-consejo de Marcos, pero resuelve el problema de José, el miembro del consejo y discípulo, en 23,50-51: «Había un hombre llamado José, miembro del consejo [*bouleutēs*], hombre bueno y justo, que no había asentido al consejo y proceder de los demás. Era de Arimatea, ciudad de Judea, y esperaba el reino de Dios».

Observemos que Lucas no repite el comentario de Marcos 14,64, donde se afirma que «todos» los jueces del consejo condenaron a Jesús a muerte.

El segundo dato se refiere a lo que José hizo, tal como Marcos lo narra y Mateo y Lucas lo reescriben. Marcos 15,46 dice que José tomo el cuerpo de Jesús y «lo puso en un sepulcro que estaba excavado en roca». Esto está bastante claro, a no ser que nos preguntemos quién era José y por qué dio sepultura a Jesús. Si actuó por piedad personal o deber comunitario, ¿no habría hecho lo mismo por los otros dos criminales crucificados con Jesús? Y, a no ser que imaginemos tres sepulcros separados, los tres habrían sido sepultados juntos en un solo sepulcro o incluso en un sepulcro común para criminales. Mas, si éste fue el caso, ¿cómo sería posible continuar con el relato del sepulcro vacío? Qué horrible resultaría imaginar el examen de los cadáveres para concluir que el que faltaba era el de Jesús.

Una vez más, Mateo y Lucas advierten el problema y responden por separado, pero enfáticamente. Los dos encuentran la solución obvia: el sepulcro de José tenía que ser un sepulcro en el que nadie hubiera sido sepultado antes ni con Jesús, el cual tenía que estar solo en aquel sepulcro. Mateo 27,60 reformula Marcos de esta manera: José tomó el cuerpo de Jesús «y lo puso en su sepulcro nuevo que había hecho excavar en la roca». Lucas 23,53 reformula Marcos de esta manera: José tomó el cuerpo de Jesús «y le puso en un sepulcro excavado en la roca en el que nadie había sido puesto todavía».

El relato de Marcos presentó la tradición con dobles dilemas. Primero, si José estaba en el consejo, estaba contra Jesús; si estaba a favor de Jesús, no estaba en el consejo. Segundo, si José dio sepultura a Jesús por piedad o deber, habría hecho lo mismo por los otros dos criminales crucificados con él; pero si lo hizo, no podría seguir el relato del sepulcro vacío. Ninguno de estos datos es irrefutable, pero juntos me convencen de que Marcos *creo* el relato de la sepultura por José de Arimatea en 15,42-47, que no contiene ninguna tradición pre-marcana.

A medida de que la tradición se desarrolló, la sepultura de Jesús pasó de enemigos a amigos y de un entierro inadecuado y precipitado a otro de pompa regia. El *Evangelio de la cruz* sólo habla de la esperanza de que los enemigos lo hubieran sepultado obedeciendo Deuteronomio 21,22-23. Marcos es mucho más consolador con su relato de José, y Mateo y Lucas lo perfeccionan. Pero el relato de Juan coincide de manera culminante con su teología de la pasión-como-resurrección, crucifixión-como-ascensión al Padre de donde Jesús vino. José es un discípulo secreto; está acompañado de otro, Nicodemo, y los dos dan sepultura a Jesús con «una mezcla de mirra y áloe de unas cien libras» en 19,39. Percibo aquí una trayectoria de esperanza, pero no de historia. En esa esperanza subyace, en el peor de los casos, el horror de un cuerpo dejado en la cruz como carroña o, en el mejor, un cuerpo destinado como otros a «un foso con cal viva», como antes afirmo Sawicki. Yo esperaría en un José, pero lo que se espera no es siempre lo que sucede

Las mujeres y el sepulcro de Jesús

Los cinco evangelios coinciden en que María Magdalena y algunas otras mujeres son las *primeras* entre los compañeros de Jesús que encuentran el sepulcro vacío. Marcos 16,1 menciona a «María Magdalena, María la madre de Santiago y Salomé». En Mateo 28,1 se nombra a «María Magdalena y la otra María». Lucas 24,10 cita a «María Magdalena, Juana y María la madre de Santiago y las demás que estaban con ellas». En Juan 20,1 sólo está presente «María Magdalena», aunque usa «nosotras» en 20,2. *Evangelio de Pedro* 12,50-51 habla de «María la de Magdala, discípula del Señor ... tomó a sus amigas consigo». Es un consenso muy impresionante, pero todo depende de una sola fuente. No son cinco testimonios *independientes*; es Marcos, con otros cuatro autores que copian directa o indirectamente de él. No sirve de nada hablar de «los cuatro evangelios y ... hasta ... el *Evangelio de Pedro*» ni de «los cuatro evangelios» ni de «la triple tradición» de Mateo, Marcos y Lucas, como hace Setzer (160, 261, 268). Esto es simplemente contar versiones y, a la vez, ignorar fuentes. La cuestión es ésta: ¿tenemos una, dos, tres, cuatro o cinco fuentes *independientes*? Y si, como yo creo, tenemos sólo una fuente independiente en Marcos, todo se reduce a estas dos preguntas: ¿hay alguna tradición pre-marcana en Marcos 16,1-8?, y ¿cuál es el propósito de Marcos para ese incidente? Hay tres textos vinculados que debemos considerar:

> [*Después de la muerte*:] «Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (Marcos 15,40-41).
>
> [*Después de la sepultura*:] «María Magdalena y María la madre de Joset se fijaban dónde era puesto» (Marcos 15,47).
>
> [*Después del sábado*:] «Pasado el sábado, María Magdalena, María la madre de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarle. Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la salida del sol, van al sepulcro. Se decían unas a otras: "¿Quién nos retirará la piedra de la puerta del sepulcro?". Y levantando los ojos ven que la piedra estaba ya retirada; y eso que era muy grande. Y entrando en el sepulcro vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. Pero él les dice: "No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron. Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo". Ellas salieron huyendo del sepulcro,

pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo» (Marcos 16,1-8).

Aunque la reacción en el tercer pasaje se pueda explicar como temor numinoso, el texto ofrece una imagen un tanto negativa de las mujeres. Es también incoherente. Si no se lo dijeron a nadie, ¿cómo pudo saberlo Marcos, a no ser que «él» fuera una de ellas? Pero todo ello encaja con bastante exactitud como conclusión del evangelio de Marcos.

Marcos es un crítico severo e implacable de los Doce en general, de Pedro, Santiago y Juan en particular, y de Pedro por encima de todos los demás. Esto se ha interpretado como una crítica marcana a otras comunidades cristianas que hacen menos hincapié en el destino sufriente de Jesús, son menos entusiastas a propósito de la misión a los paganos y más dependientes de las tradiciones sobre Pedro, los Tres y los Doce para sus perspectivas teológicas. También se ha interpretado como consuelo marcano para los miembros de su propia comunidad que habían fallado a Jesús en las persecuciones recientes que habían acompañado a la primera guerra romano-judía de los años 66-73/74 EC y que necesitaban saber que, con Pedro, los Tres y los Doce, el fracaso, la huida y aun la negación no son irremediables. Pero, en este trasfondo, ¿cómo podría Marcos terminar su evangelio con apariciones a Pedro, a los Tres más íntimos o a los Doce? Tenía que concluir el evangelio de una manera muy diferente. El final de Marcos en 16,1-8 debe ser entendido en este trasfondo general y dentro de este primer plano específico:

(A^1) Fracaso con respecto a la crucifixión (discípulos nombrados): Marcos 10,32-42 (Getsemaní).

- (B^2) Éxito con respecto a la resurrección (discípula anónima): Marcos 14,3-9 (unción).
- (A^2) Éxito con respecto a la crucifixión (discípulo anónimo): Marcos 15,39 (centurión).

(B^1) Fracaso con respecto a la resurrección (discípulas nombradas): Marcos 16,1-8 (sepulcro vacío).

Toda esta estructura es importante para entender el propósito de Marcos. Las mujeres y los hombres que acompañan a Jesús son importantes para Marcos, y los tres más íntimos de cada grupo son especialmente importantes para él. Pero son importantes como modelos de fracaso –no fracaso *irremediable* pero, pese a todo, fracaso–. Esto explica por qué Marcos creó el relato del sepulcro vacío, del mismo modo que creó a los discípulos dormidos en Getsemaní. Los marcos exteriores del relato de la pasión en 10,32-42 y 16,1-8 presentan a discípulos y discípulas que fallan a Jesús. Pero esos dos fracasos se contrarrestan con dos éxitos. Los discípulos huyen de Jesús porque temen la crucifixión, pero el centurión confiesa a Jesús porque ve la crucifixión. Las discípulas fallan a Jesús por causa de la unción, pero otra discípula tiene éxito precisamente en esa acción. Esto requiere alguna explicación.

En el relato de Marcos, Jesús anuncia a los discípulos tres veces, y con mucha claridad, que va a ser ejecutado en Jerusalén y resucitará después de tres días. Esta profecía se repite en 8,31, 9,31 y 10,33-34. Siempre concluye con la resurrección «al tercer día». Llevar aromas de sepultura al sepulcro de Jesús después de esas predicciones es, a todas luces, un acto de amor, pero difícilmente un acto de fe. De hecho, para Marcos es *falta de fe*. Es eso, en vez de la fuga o el silencio, lo que según Marcos hace que 16,1-8 sea un fracaso. El fracaso no es que las mujeres huyan del sepulcro con miedo, sino que se acerquen al sepulcro con ungüentos. Ésta es la razón por la que Marcos insiste en que las mujeres «compraron aromas para ir a embalsamarle». Pero antes de narrar ese fracaso por mujeres nombradas en 16,1-8, cuenta este relato de fe sorprendente:

> «Estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, recostado a la mesa, vino una mujer que traía un frasco de alabastro con perfume puro de nardo, de mucho precio; quebró el frasco y lo derramó sobre su cabeza. Había algunos que se decían entre sí indignados: "¿Para qué este despilfarro de perfume? Se podía haber vendido este perfume por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres". Y refunfuñaban contra ella. Mas Jesús dijo: "Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho una obra buena en mí. Porque pobres tendréis siempre con vosotros y podréis hacerles bien cuando queráis; pero a mí no me tendréis siempre. Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura. Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya"» (Marcos 14,3-9).

Esta mujer anónima cree en los anuncios que Jesús hace de su muerte y resurrección en Marcos 8,31, 9,31 y 10,33-34. Ella *cree* en ellos y sabe, por tanto, que si no lo unge para la sepultura ahora, nunca podrá hacerlo más tarde. Por ello recibe la asombrosa declaración de alabanza, sin paralelo en todo el evangelio: «dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya». Este elogio se otorga porque, en el evangelio de Marcos, es el primer acto de fe completo e inequívoco en el destino de sufrimiento y resurrección de Jesús. Es el único acto de fe completo antes del acto del centurión, también anónimo, al pie de la cruz en 15,39b: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios». Para Marcos esa mujer anónima es la primera cristiana.

El relato del sepulcro vacío no es ni un acontecimiento histórico primitivo ni una narración legendaria tardía, sino una deliberada creación marcana. Los discípulos adormecidos en el huerto y las discípulas que fueron a ungirlo en el sepulcro son los marcos redaccionales marcanos para el relato de la pasión-resurrección. No es en 16,1-8, sino en 14,3-9 donde Marcos presenta a una «excelente mujer» como «testigo femenino de la resurrección» –tomo prestados los títulos de Setzer–. Pero esto es ciertamente mucho más sorprendente que afir-

mar que una mujer fue (o unas mujeres fueron) la(s) primera(s) que *encontró* (*encontraron*) el sepulcro vacío y aun la(s) primera(s) que *vio* (*vieron*) a Jesús resucitado. Marcos dice que una mujer fue la primera en *creer* en la resurrección. Para quien se interesa en saber quiénes fueron los primeros, parece que ella es la más significativa.

Por último, si Marcos creó la sepultura por José y el hallazgo del sepulcro vacío por las mujeres, la función de 15,47 se vuelve clara. Es la conjunción necesaria entre esas dos unidades: «María Magdalena y María la madre de Joset se fijaban dónde era puesto». Mas esas mujeres fueron presentadas por primera vez junto a la cruz:

> «Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (Marcos 15,40-41).

Ésta es la identificación más completa dada a esas tres mujeres. En Marcos 15,47 ni Santiago ni Salomé son mencionados. Este versículo sólo nombra a «María Magdalena y María la madre de Joset». En Marcos 16,1 las tres mujeres están presentes, pero no se menciona a Joset. Este versículo nombra a «María Magdalena, María la madre de Santiago y Salomé». Es como si Marcos desmembrase 15,40 para crear versiones divergentes y más breves de él en 15,47 y 16,1.

Marcos tiene información sobre un grupo de discípulos, entre los cuales están los tres más íntimos: Pedro, Santiago y Juan. Los critica repetida y acumulativamente, como he observado. Pero, aunque la crítica parta de la redacción marcana, la existencia y los nombres de esos hombres proceden de la tradición pre-marcana. Marcos tiene también información sobre un grupo de discípulas. Con las mujeres sucede lo mismo que con los varones. Su existencia y sus nombres en 15,40-41 son tradición pre-marcana, pero su crítica en 15,47-16,8 es redacción marcana. En otras palabras, la inclusión de mujeres que observan el entierro y visitan el sepulcro no es anterior a Marcos, pero la inclusión de mujeres que observan la crucifixión es tradición recibida. Mas ¿es ésta un hecho histórico? Mi mejor respuesta es sí, porque los discípulos habían huido; si las mujeres no hubiesen estado presentes, ni siquiera conoceríamos el hecho brutal de la crucifixión (que no es lo mismo, por ejemplo, que si Jesús hubiera sido sumariamente traspasado con una lanza o decapitado en la cárcel).

Las mujeres y la visión de Jesús

Una situación similar se plantea con respecto a la visión de Jesús resucitado por las mujeres y/o María. Estos relatos no son tradición pre-marcana ni tampoco creación marcana, sino desarrollo post-marcano. No fueron creados por Marcos, sino, después de él, por Mateo y Juan. Marcos terminó en 16,8, como acabamos de ver, con las mujeres que desobedecen al «joven» en el sepulcro y no

difunden la noticia de la resurrección de Jesús. He aquí cómo Mateo reformula su fuente marcana y transforma la desobediencia en obediencia:

Marcos 16,8	Mateo 28,8
«Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo».	«Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y gran gozo, y corrieron a dar la noticia a sus discípulos».

El mandato del ángel inmediatamente anterior a este pasaje (en Mateo 28,7) ordena a las mujeres: «id a toda prisa». Su obediencia se subraya repitiendo la expresión «(partieron) a toda prisa» en 28,8. Después, cada uno de los tres comentarios de Marcos se cambia por el contrario: en lugar de «huyeron», ellas parten «a toda prisa», para llevar la buena noticia; en vez de «temblor y espanto», hay «miedo y gran gozo»; en lugar de no decir «nada a nadie», corren, según lo ordenado, a «dar la noticia a sus discípulos».

Pero ni siquiera esos cambios son suficientes para compensar la terrible negatividad. Por ello Mateo añade esta unidad:

> «En esto, Jesús les salió al encuentro y les dijo: "¡Salve!". Y ellas, acercándose, se asieron de sus pies y le adoraron. Entonces les dice Jesús: "No temáis. Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán"» (Mateo 28,9-10).

Por un lado, el mensaje de Jesús en 28,10: «Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán», simplemente resume el mensaje del ángel en 28,7: «Y ahora id a toda prisa a decir a sus discípulos: "Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis"». Por otro lado, la «adoración» de ellas prepara la siguiente unidad, en una montaña galilea, cuando los discípulos lo «adoraron». En otras palabras, la aparición a las mujeres en 28,9-10 es una pura composición mateana, creada para eliminar el final marcano y preparar la aparición de Jesús a los discípulos. Además, las mujeres reciben una visión-mensaje; los discípulos reciben una visión-mandato. Como concluye Frans Neirynck: «El relato del sepulcro vacío en Mateo 28 [1-10] no presupone más versión que la de Marcos» (1982:289).

¿Y la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena en Juan 20,14-17 y el anuncio de ésta a los discípulos en 20,18? ¿Es una tradición joánica independiente o se deriva de Mateo 28,9-10? Como acabamos de ver, este último texto es una completa creación mateana; por tanto, si algunos de sus elementos característicos reaparecen en Juan 20,14-17, la dependencia de Juan con respecto a Mateo sería la explicación más probable. En Juan 20,14-17 están presentes tres de esos elementos mateanos.

Primero, Mateo repitió pero condensó el mandato y la promesa del sepulcro vacío de 28,7: «Id ... a decir a sus discípulos: "...irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis"», en la visión del Resucitado en 28,10: «Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán». De manera semejante, Juan repitió, pero amplió, la pregunta y la respuesta desde el sepulcro vacío de 20,13: «Dícenle ellos [los ángeles]: "Mujer, ¿por qué lloras?". Ella les respondió: "Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto"», en la visión del Resucitado en 20,15: «Le dice Jesús: "Mujer, ¿por qué lloras?" ¿A quién buscas?". Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: "Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré"». En ambos casos el diálogo junto al sepulcro fue adaptado para crear el diálogo de la visión.

Segundo, hay un paralelismo entre la secuencia de las dos visiones que es especialmente evidente en un punto determinado. En Mateo 28,9b las mujeres «acercándose, se asieron de sus pies y le adoraron». Pero en Juan 20,17a Jesús dice a María: «Deja de tocarme». Estos textos usan verbos griegos diferentes para «asir/tocar», pero como no hay nada que indique que María hubiera tocado a Jesús antes en Juan 20,14-17, tenemos que suponer algo como Mateo 28,9b para comprender Juan 20,17a. Ellas se asen de los pies de Jesús sólo en Mateo. Reciben el mandato de no retenerlo sólo en Juan.

Tercero, hay un último punto, el más importante. El mensaje del sepulcro era para «sus discípulos y Pedro» en Marcos 16,7. Al copiar Marcos, Mateo 28,7-8 simplificó la expresión y escribió sólo: «sus discípulos». Después, al crear su visión del Resucitado en Mateo 29,9-10, la cambió por «mis hermanos». En otras palabras, este último término es redacción mateana. Pero la expresión «mis hermanos» reaparece en Juan 20,17b. Éste es el uso más directo de una palabra redaccional tomada de Mateo 28,9-10 en Juan 20,14-17. Estoy de acuerdo, una vez más, con las conclusiones de Frans Neirynck. Juan 20,14-17 muestra «la deuda de Juan para con la tradición de la aparición de Jesús a las mujeres tal como se encuentra en Mateo 28,9-10» (1982:398) y «como otra consecuencia de nuestra interpretación de Mateo 28,9-10 y su paralelo en Juan concluimos que la llamada protofanía de María Magdalena no tiene base tradicional. El tercer testimonio, Marcos 16,9, no es, por supuesto, un testimonio independiente» (1991:558).

Marcos creó el hallazgo del sepulcro vacío por las mujeres para evitar una aparición del Resucitado a los discípulos, y Mateo creó la visión de Jesús resucitado por las mujeres para preparar una aparición del Resucitado a los discípulos. No hay ningún indicio de tradición histórica a propósito de estos dos detalles antes de Marcos en los años 70. Además, las mujeres, en vez de llegar allí de mañana y ser continuamente retiradas, no están allí de mañana, pero son continuamente incluidas. Naturalmente, son incluidas para recibir sólo visiones-mensaje, nunca visiones-mandato. Se les dice que vayan a decírselo a los discípulos, mientras que a los discípulos se les dice que vayan a enseñar a las naciones. Pero ¿es eso todo lo que hay que decir sobre María Magdalena y las otras mujeres nombradas y anónimas que están con ella?

Marcos creó el *sueño* de los tres discípulos en el huerto al comienzo de la pasión, pero no creó a aquellos tres individuos nombrados. De igual modo, Marcos creó la *visita* de las tres discípulas al sepulcro al final de la pasión, pero no creó a aquellas mujeres. Marcos equilibró los dos grupos de discípulos, y se opuso a los dos, de modo que, igual que los tres discípulos representaban para Marcos una autoridad que criticar, también las tres discípulas nombradas representaban para Marcos una autoridad que criticar. Pero ¿qué tipo de autoridad o importancia?

Juan tiene la misma situación. En Juan 20 se exalta al Discípulo Amado y se critica a tres discípulos nombrados: Pedro en 20,3-10, María Magdalena en 20,1-2.11-18 y Tomás en 20,19-29. En el primer caso, se dice que el Discípulo Amado «vio y creyó» junto al sepulcro vacío, pero no se dice que Pedro creyera. En el segundo caso, María descubre el sepulcro vacío pero lo interpreta mal tres veces como retirada del cadáver. Ella dice a los discípulos en 20,2: «Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto». Dice a los ángeles en 20,13: «Se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto». Dice a Jesús en 20,15: «Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré». No es suficiente encontrar el sepulcro vacío o ver a Jesús resucitado: aquello se puede interpretar como robo de la sepultura; a éste se le puede confundir con el encargado del huerto. En el tercer caso, Tomás sólo cree después de ver y tocar a Jesús resucitado. Como el capítulo comienza con el Discípulo Amado que cree sólo después de ver el sepulcro vacío, termina con Jesús resucitado advirtiendo a Tomás: «Dichosos los que no han visto y han creído» (Juan 20,29). Estas escenas son creación de Juan, pero tienen el mismo significado que las creadas por Marcos. La crítica y la oposición indican importancia y autoridad. Se establece un contraste entre el Discípulo Amado y Pedro, María y Tomás, y se exalta a aquél por encima de éstos.

Así pues, para el evangelio de Marcos, María Magdalena, María, madre de Santiago y de Joset, y Salomé son figuras importantes y con autoridad, al igual que Pedro, Santiago y Juan. Para el evangelio de Juan, Pedro, María Magdalena y Tomás son jefes importantes en otras comunidades, igual que el Discípulo Amado lo es en la joánica. Habida cuenta de que, como hemos visto, la importancia, la autoridad y el liderazgo no surgen de un primer hallazgo del sepulcro vacío o de una primera visión de Jesús resucitado, ¿de dónde *proceden*?

De la exégesis al relato

«Ni Marcos fue el inventor del relato de la pasión, ni hubo un documento escrito más antiguo del que todos los relatos de la pasión más tardíos dependerían directa o indirectamente. Más bien, se conservan tres versiones diferentes del mismo relato de la pasión, a saber, las narraciones de la pasión de Marcos, Juan y el Evangelio de Pedro, que son inde-

pendientes entre sí, pero todas dependientes de la narración del mismo relato, ya que todas ellas revelan la misma estructura basica».

Helmut Koster, «Jesus' Presence in the Early Church», p 556

«En la Iglesia primitiva, el relato del sufrimiento y muerte de Jesús permaneció inestable durante un largo periodo. Son prueba de ello las diferentes versiones de la narración de la pasión en la literatura evangélica, debidas a las *interpretaciones orales* del relato en las celebraciones rituales, siempre enriquecidas por nuevas referencias a las Escrituras de Israel. Este proceso de *interpretaciones orales* tenía el objetivo de fundar una declaración de verdad inclusiva en el establecimiento de una nueva nación: el pan-cristianismo».

Helmut Koster, «The Historical Jesus and the Cult of the *Kyrios Christos*», p 18 (la cursiva es mia)

La posición de Koster sobre las fuentes de la «pasion» ha sido muy clara y coherente en los últimos quince años, pero recientemente ha añadido una modificación muy importante. En sus estudios anteriores suponía la existencia de una *sola fuente escrita* subyacente en los tres relatos independientes en Marcos, Juan y el *Evangelio de Pedro*. En 1982, por ejemplo, afirmó que «en una fecha primitiva hubo ciertamente una forma *escrita* de la narración de la pasión. Fue usada independientemente por Marcos y Juan y es posible que el *Evangelio de Pedro* apócrifo empleara una fuente muy similar» (1982:2,49, la cursiva es mía). Esta afirmación se repite más adelante en el mismo libro: «Si Pedro fue el primer y más importante testigo de la resurrección en la tradición más primitiva de las iglesias sirias, no es improbable que la antigua tradición sobre la *pasion y resurreccion* de Jesús también fuese puesta por escrito bajo su autoridad» (1982:2,163, la cursiva es mía).

Así pues, ésta es la primera hipótesis de Koster: no sólo hubo una fuente escrita primitiva usada más tarde e independientemente por esos tres autores, sino que esa fuente original fue compuesta bajo la autoridad petrina. En 1990 Koster no se refirió a una fuente *escrita*, pero aún suponía un solo relato subyacente en las tres versiones mas tardías. «El relato de la pasión de Jesús debió desarrollarse muy pronto porque es el mismo y único relato usado por Marcos (y subsiguientemente por Mateo y Lucas), Juan y el *Evangelio de Pedro*. A este respecto, la reconstrucción que Crossan hace de una sola fuente para todos los relatos de la pasión parece justificada. No obstante, es discutible si este relato era o no un documento literario tan global y fijo como Crossan supone» (1990a:220 nota 1). Y también: «Estudios del relato de la pasión han mostrado que todos los evangelios dependían de un solo relato básico del sufrimiento, la crucifixión, la muerte y la sepultura de Jesús» (1990a:231).

Sin embargo, en todos esos años Koster nunca intentó indicar el contenido o la secuencia de esa fuente única que Marcos, Juan y el *Evangelio de Pedro* usaron independientemente unos de otros. Cualquiera que proponga una fuente tiene

que definirla con la mayor claridad posible para que se pueda debatir sobre ella con la mayor precisión posible. En todo caso, podemos deducir el acuerdo mínimo común: la fuente básica debió tener la secuencia o el contenido común que *dos* o *las tres* versiones escritas contienen actualmente.

Multiformidad oral y uniformidad escrita

Más recientemente Koster ha pasado del análisis de una *uniformidad escrita* –es decir, una sola forma escrita– a lo que se conoce como *multiformidad oral* (de ahí la repetición de «interpretaciones orales» en el epígrafe anterior). El trasfondo general es la recitación cultual del relato fundacional de un pueblo. El modelo primordial es la creación griega de un relato homérico convergente para crear el pan-helenismo (a partir de ciudades independientes); otros ejemplos son el relato del éxodo que creó el pan-judaísmo (a partir de tribus independientes) y la *Eneida* de Virgilio que creó el pan-romanismo (a partir de pueblos independientes). En todos estos casos, mito y ritual, epopeya e historia, acción cultual y recitación narrativa se entrelazaban interactivamente. Koster propone una situación similar para el cristianismo más primitivo. Durante las comidas eucarísticas rituales, se hacía repetidamente «la narración del mismo relato» con «la misma estructura básica» en diversas «interpretaciones orales», como sugiere el epígrafe de Koster. En otras palabras, no había ningún relato único escrito ni siquiera oral; había sólo «la misma estructura básica». Así pues, lo que tenemos en Marcos, Juan y el *Evangelio de Pedro* son versiones escritas más tardías de tres «interpretaciones orales» independientes dentro de aquella «misma estructura básica» original. No obstante, aquella «estructura» debió contener los elementos que están presentes en dos o en tres de aquellas diversas «interpretaciones orales». Debió contener, por ejemplo, estos elementos principales: un relato del proceso y la crucifixión de Jesús, un relato de la sepultura de Jesús por amigos y un relato de las mujeres junto al sepulcro vacío.

La teoría de Koster nos hace volver al capítulo 5 de este libro. La teoría de Parry-Lord explica las antiguas epopeyas homéricas a partir de la analogía de los bardos analfabetos modernos que interpretan miles de versos actuando dentro de una *tradicion* estable que les da, por un lado, relatos básicos, temas subordinados y expresiones individuales y, por otro, acompañamiento musical, ocasión apropiada y público comprensivo. Es una tradición de interpretación oral, en la que todo relato determinado existe como multiformidad oral. Cada relato es la suma total de todas sus interpretaciones; no hay ninguna fuente que dé origen a una uniformidad escrita normativa. Con todo, ya sean dos mil o diez mil versos, ya sea una interpretación buena o mala, los griegos tienen que vencer y Troya debe caer; Héctor no puede matar a Aquiles y Ulises no puede perecer ahogado en el mar. Incluso –o especialmente– en la multiformidad oral tiene que haber alguna estructura narrativa reconocible; de lo contrario, no es posible distinguir la *Ilíada* de la *Eneida*.

Como respuesta a la teoría de Koster sólo hago una pregunta muy básica: las tres versiones conservadas, ¿son mutuamente independientes? Mi respuesta es

que no lo son, porque Juan no es independiente de Marcos y el *Evangelio de Pedro* no es independiente ni de Marcos ni de Juan. (Observe que no me estoy refiriendo a la fuente del *Evangelio de la cruz*, que es canónicamente independiente, sino al propio *Evangelio de Pedro* compuesto, que –como ya vimos– combina material intracanónico y extracanónico.)

Marcos y Juan

Mi primer problema es que los relatos de la pasión-resurrección presentados en Marcos y Juan no son versiones independientes. Juan depende de Marcos, lo que suscita una objeción importante a la teoría de Brown sobre dos versiones independientes (Marcos y Juan) y también a la teoría de Köster sobre tres versiones independientes (Marcos, Juan y el *Evangelio de Pedro*). En el capítulo 8 mencioné que la relación genética puede ser probada (¡más allá de una duda razonable!) cuando el contenido o la secuencia *redaccional* de un evangelio se encuentra en otro. Cuando el ADN individual o la huella digital personal de un autor está presente en otro, tenemos el mejor argumento disponible a favor de la dependencia. Como se recordará, no es un simple caso de tradición similar o material común en los dos autores, sino de peculiaridades *redaccionales* de un autor descubiertas en otro. El ejemplo que usé entonces fue el clásico de la interpolación marcana, y cité seis de los casos más comúnmente aceptados. El último caso citado fue la interpolación de las negaciones de Pedro y la confesión de Jesús en Marcos 14,53-72. Con *interpolación* no me refiero a la simple *yuxtaposición* de dos unidades. Una simple yuxtaposición de las negaciones de Pedro y la confesión de Jesús podría fácilmente suceder en dos textos separados independientes entre sí, ya que ambos están ligados al mismo acontecimiento: el juicio nocturno ante la autoridad religiosa judía. Pero la interpolación marcana no es –insistamos: *no* es– una yuxtaposición general. Es, como vimos en el capítulo 8, un recurso literario con un propósito teológico, y es un fenómeno marcano bastante singular. *Pero esa interpolación se encuentra también en Juan 18,13-27.* Además, esta *relación genética* se puede corroborar por la *confirmación redaccional*. Se ve con mucha claridad por qué Juan lo acepta de Marcos y después lo amplía como sigue:

> «Seguían a Jesús Simón Pedro y el otro discípulo. Este discípulo era conocido del sumo sacerdote y entró con Jesús en el atrio del sumo sacerdote, mientras Pedro se quedaba fuera, junto a la puerta. Entonces salió el otro discípulo, el conocido del sumo sacerdote, habló a la portera e hizo pasar a Pedro» (Juan 18,15-16).

Al colocar una negación completa antes de la confesión y dos después de ella, Juan aumenta el contraste marcano entre las negaciones de Pedro y la confesión de Jesús. Su propósito es una comparación implícita entre Pedro y «el otro discípulo»; aunque se dice explícitamente que Pedro lo negó tres veces, no se dice nada sobre la negación del «otro discípulo». Esto es equivalente a la comparación

implícita hecha en Juan 20,2-10, donde Pedro y «el otro discípulo a quien Jesús quería» corrieron al sepulcro en la mañana del domingo de Pascua. Se dice explícitamente que «entró también el otro discípulo, el que había llegado el primero al sepulcro; vio y creyó»; en ningún momento se dice que Pedro creyera. Éstos son ejemplos típicamente indirectos de la exaltación del Discípulo Amado sobre Pedro en el evangelio de Juan. Pero mi tesis actual es que Juan 18,13-27 depende de Marcos 14,53-72; por tanto, mi hipótesis de trabajo es que el relato de la pasión-resurrección de Juan no es independiente. Esa dependencia más amplia se confirma por estudios como los de Maurits Sabbe (1991:355-388, 467-513; 1994; 1995) y Frans Neirynck (1982:181-488; 1991:571-616). En otras palabras, el relato joánico de la pasión-resurrección no es independiente de los sinópticos.

Juan y el Evangelio de Pedro

Mi segundo problema es que el *Evangelio de Pedro* y Juan no son versiones independientes. El *Evangelio de Pedro* depende de Juan en su relato de la sepultura de Jesús por amigos. Este relato se conserva en Marcos 15,42-47, Juan 19,38-42 y *Evangelio de Pedro* 6,23-24. Koster interpreta la situación de esta manera: «El relato de la sepultura pertenece a la fuente utilizada por Marcos y Juan y también por el *Evangelio de Pedro*» (1990a:231 nota 5).

El relato joánico de la pasión presenta a Jesús con un control total de la situación. Desde el huerto, en el que no hay ninguna agonía, hasta la muerte, en la que no hay ningún grito, Jesús juzga a los otros, ellos no lo juzgan. Para Juan, él es el rey exaltado en la cruz. Todo ello es redacción joánica consistente de los relatos sinópticos de la pasión. La sepultura encaja perfectamente con esa redacción. Es una sepultura idónea para un rey –de hecho, para un rey divino–. Juan 19,39 presenta a Jesús sepultado «con una mezcla de mirra y áloe de unas cien libras». Brown, que equipara esa cantidad con «unos 25 kilogramos», concluye que «se trata de una cantidad excepcional. Si se trata de aromas pulverizados o partidos en trocitos, tal peso ocuparía un espacio considerable en el sepulcro y ocultaría el cadáver bajo el montón formado por ellos» (1994:1260). Juan 19,41 presenta a Jesús enterrado en un sepulcro en el huerto. Abundancia de aromas y sepulcros en el huerto son apropiados para un rey. Concluyen y completan la pasión joánica de Jesús, el rey; por consiguiente, desde el punto de vista de la redacción, ese «huerto» es joánico. Pero también está presente en el *Evangelio de Pedro*:

> «Se alegraron, pues, los judíos y entregaron su cuerpo a José para que le diera sepultura, puesto que (éste) había sido testigo de todo el bien que (Jesús) había hecho. Y, tomando el cuerpo del Señor, lo lavó, lo envolvió en una sábana y lo introdujo en su misma sepultura, llamada *Jardín de José*» (*Evangelio de Pedro* 6,23-24).

Una vez más, pues, y basándonos en el mismo principio (pero ahora de ADN joánico en el *Evangelio de Pedro*), comprobamos que ese autor más tardío depende aquí del evangelio de Juan

Marcos y el Evangelio de Pedro

Mi tercer problema es que el *Evangelio de Pedro* y Marcos no son versiones independientes. El *Evangelio de Pedro* depende de Marcos en el relato de las mujeres junto al sepulcro vacío. Este relato está presente en Marcos 16,1-8, Juan 20,1.11-18 y en *Evangelio de Pedro* 12,50-13,57. Así pues, según Koster debió haber estado en su base común, ya sea ésta una estructura oral, una sola fuente o un documento escrito. De hecho, lo único que hace de esa base un relato de la pasión-resurrección y no sólo un relato de la pasión es la presencia de las mujeres junto al sepulcro vacío como conclusión. «En la narración de la pasión que fue usada por el Evangelio de Marcos y el Evangelio de Juan, el relato del descubrimiento del sepulcro vacío por las mujeres debió seguir inmediatamente al relato de la sepultura de Jesus» (1980a:128). Y también: «Excepto por lo que se refiere al relato del descubrimiento del sepulcro vacío, los diferentes relatos de las apariciones de Jesús después de su resurrección en los diversos evangelios no se derivan de una sola fuente ... La narración de la pasión usada por los evangelios de Marcos y Juan y la que también formó la base para la narración de la pasión del *Evangelio de Pedro* ... terminaba con el descubrimiento del sepulcro vacío» (1990a:220, 231). En otras palabras, como hemos indicado antes, la «estructura básica» de Koster no era sólo una narración de la pasión, sino una narración de la pasión-resurrección que incluía la ejecución y la sepultura de Jesús y también su resurrección y justificación, pero narradas por el relato del sepulcro vacío más que por cualesquiera relatos de apariciones del Resucitado.

Cuando, en Marcos 16,1-8, «María Magdalena, María la madre de Santiago y Salomé» entran en el sepulcro de Jesús en la mañana del domingo de Pascua, sólo ven a «un joven» que les anuncia que «Jesús de Nazaret, el Crucificado ... ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron». Me centro en el término «joven» (*neaniskos*). En la medida en que, desde la perspectiva de la redacción, se identifica una palabra como ADN del autor, esa palabra es creación marcana. Apareció antes en Marcos 14,51 cuando «un joven» se escapo desnudo de los que arrestaron a Jesús en el huerto de Getsemaní. Cualquiera que sea el significado de 14,51, y comoquiera que se decida explicar la conexión entre 15,51 y 16,5, lo mejor es considerar que «un joven» es redacción marcana. Además, todas las demás versiones dependientes de Marcos omiten 14,51-52 por completo y cambian 16,5 por otra cosa. El «joven» se convierte en un «ángel» en Mateo 28,2.5, «dos hombres» en Lucas 24,4, pero «ángeles» en Lucas 24,23 y «dos ángeles» en Juan 20,12. Ningún otro evangelio canónico dependiente acepta el extraño «joven» de Marcos. Es demasiado marcano.

Pero cuando, en *Evangelio de Pedro* 12,50-13,57, «María la de Magdala, discípula del Señor ... [y] sus amigas» miran dentro del sepulcro de Jesús, es de nuevo «un joven» (*neaniskos*) el que les da el mensaje de la resurrección de Jesús Así pues, lo mejor es considerar que la presencia de esa palabra en *Evangelio de Pedro* 13,55 depende de Marcos.

En suma, pues, ese relato común propuesto por Koster, ya sea estructura oral o fuente escrita, –esa «estructura básica» que subyacería en Marcos, Juan y *Evangelio de Pedro*– incluía no sólo el relato de la pasión sino también la sepultura por amigos y el anuncio de la resurrección hecho en el sepulcro vacío de Jesús. Pero esas tres versiones escritas conservadas de ese relato básico de la pasión-resurrección no son independientes unas de otras. *Aunque* existieran en otro tiempo múltiples interpretaciones orales, nuestras cuatro versiones canónicas constituyen ahora una versión escrita, adaptada por Mateo y Lucas –que la reciben de Marcos– y por Juan –que la recibe de los sinópticos–. Y ya pongamos el *Evangelio de la cruz* al comienzo de ese proceso genético o el *Evangelio de Pedro* al final, aún se trata de una sola vía lineal de transmisión. No obstante, esto sólo hace más apremiante la cuestión de los orígenes: ¿cuál es esa única fuente escrita y cómo surgió? El patrón general de persecución-justificación y el modelo bíblico de incidentes individuales, ¿cómo se combinan en una estructura narrativa, una trama unificada, un relato secuencial?

Exegesis masculina y elegia femenina

Antes de continuar es preciso hacer hincapié en un punto. Si el relato de la pasión-resurrección es historia recordada –es decir, una narración de lo que realmente sucedió–, el hecho de que sea un relato no plantea ningún problema. Desde luego que es un relato, porque es la historia de lo que ocurrió antes y después de la ejecución de Jesús. Simplemente narra aquellos acontecimientos. Pero Koster y yo insistimos en que, primero, las unidades menores, segundo, los complejos intermedios, y tercero, la estructura global del relato de la pasión-resurrección fueron creados por el desarrollo de los hechos puros y duros de la crucifixión «según las Escrituras». Este relato detallado fue creado a partir de patrones bíblicos, no de recuerdos históricos, lo cual crea el primer problema, muy fundamental: ¿por qué el relato se desarrolló más allá de una secuencia general de persecución-justificación –más allá, por ejemplo, del esquema de la pasión-resurrección de la afirmación del credo en 1 Corintios 15,3-4 o del esquema de descenso-ascenso del himno mítico de Filipenses 2,6-11? ¿Por qué se convirtió en la cadena de episodios biográficos que se desarrolla, a mi juicio, como una sola tradición genética del *Evangelio de la cruz*, pasando por los evangelios canónicos, hasta su combinación en el definitivo *Evangelio de Pedro*? ¿Por qué, después de todo, relato *biografico*? Este es el problema más fundamental de todos y, no obstante, casi invisible. Después de dos mil años de oración y piedad, arte y música, liturgia y teología cristianas, es casi imposible no pensar que el relato de la pasión-resurreccion es absolutamente necesario y totalmente inevitable precisamente como relato. Pensamos: se limitaron a contar lo que sucedió, ¿qué tiene esto de extraño? Pensamos: sencillamente lo decoraron con alusiones y referencias bíblicas ¿qué tiene esto de extraño? Nada, desde luego, si eso fue lo que sucedió. *Pero, si la exegesis fue primero, ¿por que surgio el relato, despues de todo?* ¿Cómo la exégesis se *hizo* relato? Ésta es la última cuestion de este libro, y la respuesta reune los aspectos principales de esta décima parte.

Resumo dónde nos encontramos en este momento exponiendo dos problemas con una sola solución común. Presento el primer problema en cuatro pasos.

Primer paso. El relato de la pasión-resurrección en el *Evangelio de la cruz* está construido a partir de una trama de referencias bíblicas. Así es, por supuesto, el relato de la pasión-resurrección en Marcos. Enumeré las principales referencias en el *Evangelio de la cruz* en el capítulo 25 y las ilustré con ejemplos desde la menor unidad hasta la mayor estructura. Ahora supongo todo eso y también los detalles más completos de mis libros de 1988 y 1995 sobre ese tema: *The Cross That Spoke* y *Who Killed Jesus?*

Segundo paso. Ni uso solo de esos temas o tipos, patrones o estructuras bíblicos irrumpe abiertamente a través de la superficie de la historia. Si reconocemos su presencia oculta, está muy bien. Pero el texto no los proclama abiertamente ni los cita explícitamente. No son tanto pruebas de que la Escritura hace a Jesús individualmente único como patrones de que la Escritura hace a Jesús llegar al punto culminante comunitario. Él no muere solo ni resucita solo, sino que lleva al punto culminante a los que mueren por la persecución injusta y conduce a los que resucitan por la justificación divina, pero nunca jamás está solo.

Tercer paso. A medida que la tradición de la pasión-resurrección continúa dentro de los mismos evangelios canónicos, esas referencias bíblicas irrumpen a través de la superficie del relato como confirmaciones divinas. Lo que estaba allí originalmente de manera implícita está allí ahora de manera explícita. Lo que estaba allí originalmente como patrón bíblico general está allí ahora como prueba bíblica explícita. En Juan 19,28-37, por ejemplo, tres episodios diferentes ocurren en la muerte de Jesús «para que se cumpliera la Escritura». Esta frase sirve de marco a la unidad como principio (en 19,28) y final (en 19,36-37). En medio, Jesús sediento recibe el vinagre-vino (no se menciona la hiel) según Salmo 69,22, las piernas de Jesús no son quebradas, según Éxodo 12,46 y Números 9,12, y el costado de Jesús es traspasado según Zacarías 12,10.

Cuarto paso. Esta indagación o búsqueda de las Escrituras continuó después de que el esquema de la pasión-resurrección se transformara en relato. Pero no se detuvo en ese punto, como si estuviese terminada y completada en la creación de ese relato. Continuó en textos cristianos compuestos después de los evangelios canónicos, y en este momento el argumento basado en la tipología y la prueba basada en la profecía se vuelve cada vez más decisivo. Era como si todos aquellos textos del salterio se refirieran exclusiva y proféticamente sólo a Jesús.

El paso anterior exige cierto énfasis, porque es en él donde veo cómo ese relato *no era necesario ni inevitable*, cómo pudo no haber sucedido en modo alguno. Había una alternativa, a saber, el proceso continuo de exégesis que lo precedió, fundamentó y, después de él, continuó su propia trayectoria. Bastará un ejemplo, que es un caso crucial y paradigmático.

La Epístola de Bernabé fue compuesta a finales del siglo I, probablemente entre los años 96 y 98 EC. A pesar del interés en encontrar predicciones proféticas o preanuncios tipológicos de la persecución-justificación de Jesús, esta carta no muestra conocimiento de los relatos canónicos de la pasión-resurrección. Es un ejemplo clásico de *exégesis* en lugar del *relato* sobre ese tema de la persecución-

justificación. Éste es el aspecto de la exégesis antes del relato, la exégesis sin relato y la exégesis en lugar del relato. Pero vuelvo a subrayar que, en este caso, la *exégesis* estaba presente *antes* del relato, porque el único relato de la pasión-resurrección que tenemos (bien el *Evangelio de la cruz* o bien Marcos) supone ya alguna actividad exegética. Cito este texto de la exégesis profética para subrayar la *no inevitabilidad* de la pasión-resurrección como relato biográfico.

El texto de *Bernabé* 7,6-11 usa esa díada común de persecución-justificación con el significado de pasión-parusía. Las dos venidas de Jesús, una en el sufrimiento y otra en el triunfo, se ejemplifican en los dos chivos del día de la Expiación. Como el texto se desarrolla con cuatro preguntas y respuestas, mis cursivas indican las referencias bíblicas que subyacen en su argumento:

> «Atended a lo que se ordenó: "Tomad dos machos cabríos hermosos y semejantes y ofrecedlos. El sacerdote tome uno para un holocausto por los pecados".
>
> [1] ¿Qué harán con el otro? "El otro", dice, "es maldito". Atended cómo se manifiesta la figura de Jesús. "*Escupidle* todos, fustigadlo [*literalmente*: atravesadlo] y colocad la lana roja alrededor de su cabeza; y, así, sea echado al desierto". Y cuando se ha realizado esto el portador del macho cabrío lo conduce al desierto, le quita la lana y lo coloca sobre una maleza llamada zarza ...
>
> [2] ¿Qué significa esto? Atended: "Uno es para el altar y el otro es maldecido"; y el maldito es *coronado*. Porque "en aquel día le *verán*" con el *manto* rojo sobre su carne y dirán: "¿No es éste el que nosotros crucificamos después de haberlo despreciado, *atravesado* y *escupido*? Verdaderamente era éste el que entonces decía que él era Hijo de Dios".
>
> [3] ¿Cómo resulta ser igual a aquél? Por ello se dijo que "los machos cabríos eran hermosos, semejantes e iguales", para que, cuando lo *vean* venir en aquel día [es decir, la parusía], se turben por la semejanza del macho cabrío. He aquí, pues, la figura de Jesús que tenía que sufrir
>
> [4] ¿Por qué coloca la lana en medio de las espinas? Es una figura de Jesús propuesta a la Iglesia porque, si alguno quiere coger la lana roja, tendrá que padecer mucho, porque las espinas son temibles, y dominarla a fuerza de tribulaciones. "Así", dice, "los que quieran verme y conseguir mi reino, deben alcanzarme mediante la tribulación y el padecimiento"».

El trasfondo básico es el día de la Expiación de Levítico 15, conocido a partir del ritual anterior al año 70 EC y no sólo por ese texto bíblico. El autor se refiere a un ritual popular del chivo expiatorio en el que el pueblo escupe sus pecados sobre el animal y lo empuja aprisa al desierto fustigándolo (atravesándolo) con cañas. *Escupir* recuerda Isaías 50,6, *atravesar* y *ver* recuerdan Zacarías 12,10 y *manto* y *coronado* recuerdan Zacarías 3,5. Nos resulta casi imposible leer hoy este

texto y no imaginar las burlas injuriosas contra Jesús por los soldados en el *Evangelio de la cruz* en *Evangelio de Pedro* 3,6-9 o en Marcos 15,17-20. Pero esto supone que alguien transformó la exégesis profética en relato biográfico. No es que sólo hubiese dos caminos alternativos –exégesis profética y relato biográfico–, independientes, distintos e igualmente originales, sino que no hay pruebas de un *relato* de la pasión-resurrección que no suponga, absorba, incorpore e integre la *exégesis* como su substrato oculto y contenido básico.

Resumiré este primer problema antes de pasar al segundo. La exégesis estuvo presente antes. La exégesis se transformó en relato. Pero la exégesis no estaba al principio evidente de manera explícita en la superficie de aquel relato –por ejemplo, en el *Evangelio de la cruz* o en Marcos 15-16–. La exégesis continuó su propia trayectoria, por ejemplo, en la Epístola de Bernabé a finales del siglo I y en los escritos de Justino Mártir a mediados del siglo II. Pero la exégesis también empezó a resultar evidente de manera explícita en la superficie de aquel relato en Mateo 27,9-10 y Juan 19,28-37, por ejemplo. De estos datos deduzco una firme conclusión: *el grupo o proceso que creó la exégesis no es el mismo grupo o proceso que creó el relato*. No sostengo que lo contrario de esta conclusión sea de todo punto imposible, sino sólo que es extremadamente improbable. Los que intervinieron en la creación, continuación e interposición de la exégesis en relato no fueron los que crearon el relato por primera vez. Pudieron intervenir en la continuación o el control del relato, pero no en su creación. Entonces ¿quién creó el relato? Permítame reiterar el problema exacto: no es sólo quién dijo o escribió el hipotético *Evangelio de la cruz* o la hipotética fuente de Marcos 15-16; es quién creó la idea del esquema de la pasión-resurrección como relato. ¿Quién supervisó encima, debajo, alrededor y a través de la exégesis?

El segundo problema se remonta a los relatos sobre mujeres que presenciaron la crucifixión, observaron la sepultura, visitaron el sepulcro y tuvieron una aparición de Jesús. Ellas son identificadas de la manera más completa en Marcos 15,40 como María Magdalena, María, la madre de Santiago y Joset, y Salomé. ¿Por qué todos esos textos son tan negativos? El típico chauvinismo masculino simplemente ignora a las mujeres o las describe, cuando es necesario, dentro de los papeles, posiciones y límites considerados normales. Pero cuando, por ejemplo, 1 Timoteo 2,12 prohíbe a las mujeres enseñar o controlar a los hombres, podemos estar seguros de que eso es precisamente lo que están haciendo. Entonces ¿qué explica toda la descripción negativa de las mujeres antes y después de la ejecución de Jesús? Resumo los ejemplos que vimos antes.

En Marcos 15,40 María Magdalena, otra María y Salomé aparecen «mirando desde lejos [*makrothen*]» la crucifixión de Jesús. Si dejamos a un lado por el momento todas las cuestiones de historicidad, ésta no es una descripción elogiosa en la clave de la redacción marcana. En Marcos 14,54 aparece Pedro siguiendo «de lejos [*makrothen*]» al arrestado antes de negarle tres veces. Tal vez Salmo 38,12 esté detrás de estos dos textos: en él el justo, pero afligido, se queja de que «compañeros y amigos huyen de mi llaga, mis allegados se quedan a distancia [*makrothen*]».

Juan, por el contrario, cambia las tres mujeres por María, la madre de Jesús, María, mujer de Clopás, y María Magdalena, añade el Discípulo Amado y pone a todos «junto a la cruz» en 19,25. María, la madre de Jesús, y el Discípulo Amado son destacados de nuevo con la expresión «junto a» [«Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba» (19,26)]. Pero María Magdalena ocupa el último lugar, mientras que en los demás textos ocupa el primero. Por lo demás, esto es coherente con lo que les sucede a María Magdalena y a las otras mujeres en la continuación de los relatos de Marcos y Juan.

Como hemos visto, Marcos critica a las mujeres en 15,47-16,8 porque, primero, planean ungir a Jesús a pesar de que él ha anunciado su resurrección y, segundo, no transmiten el mensaje de que los «discípulos y Pedro» (observe el orden) tienen que salir de Jerusalén y volver a Galilea. El ideal marcano es la mujer de 14,3-9, que creyó en Jesús y supo que tenía que pre-ungirlo antes de su ejecución, allí mismo o en ningún otro momento ni lugar. Como ya hemos visto, María Magdalena es la primera que encuentra el sepulcro vacío en Juan 20,1-2, pero su interpretación inmediata y continua (en 20,2.13.15) es que habían robado en el sepulcro. Ella es también la primera que ve a Jesús resucitado, pero piensa que es el encargado del huerto en 20,15. Todo ello es deliberado y también despectivo. (Desde luego, a Pedro y Tomás se les resta importancia en comparación con el Discípulo Amado, con la misma firmeza en *20,3-10* y *20,24-29*.)

Por último, el único relato positivo es la visión que las mujeres tienen de Jesús en el relato mateano. Mateo 28,9-10 fue creado para anular el final del sepulcro vacío en 28,1-8 –que él copió de Marcos 16,1-8– y preparar para la visión de Jesús por los once discípulos, que él creó en 28,16-20. Esta visión es positiva pero, como indicamos antes, es una visión-mensaje, no una visión-mandato; es una aparición en el nivel de secretario, no en el nivel de ejecutivo. Todo ello, en especial en Marcos y Juan, no es un caso de tradición antigua que es redactada negativamente, sino un caso de tradición negativa que es creada ante nuestros ojos. ¿Por qué hacer eso?

Reúno ahora todos esos problemas anteriores y ofrezco una única solución. En la tradición de la pasión-resurrección, las mujeres aparecen con más frecuencia, pero también más negativamente en textos referentes a la ejecución de Jesús y al tiempo posterior a ella. ¿Por qué sucede esto? En la tradición de la pasión-resurrección, los que crearon la exégesis profética no son los que crearon el relato biográfico. ¿Quiénes son? En la tradición de la pasión-resurrección, no hay relatos de elegía femenina o lamentación ritual para Jesús. ¿Por qué? Mi respuesta simultánea a esas tres preguntas es que *fue la elegía ritual lo que transformó la exégesis profética en relato biográfico.*

La Tradición de la vida, la tradición de cómo vivió Jesús, predominó en las aldehuelas y los pueblos de Galilea y Siria. La Tradición de la muerte se asocia primariamente con Jerusalén, una ciudad vinculada muy pronto, incluso antes de Pablo, con otras ciudades como Damasco y Antioquía. Pero desde la Tradición de los dichos comunes, pasando por el *Evangelio Q* y el *Evangelio de Tomás*, hasta la *Didajé*, la Tradición de la vida no da señales de conocer ningún relato de la pasión-resurrección.

El patrón bíblico de persecución-justificación es fundamental para la Tradición de la vida, y esa tradición es exactamente tan mitológica, escatológica y teológica como la Tradición de la muerte. Pero aún más sorprendente que la ausencia de colecciones de dichos en la Tradición de la muerte es la ausencia de una narración de la pasión-resurrección en la Tradición de la vida. La razón de esa ausencia es que la narración fue creada en un solo tiempo y en un solo lugar. Fue compuesta en Jerusalén, donde las compañeras y compañeros de Jesús cuyos nombres conocemos estuvieron desde el principio. Allí había sido Jesús crucificado y allí iba a actuar Dios para justificar a Jesús. Permanecieron en Jerusalén porque era allí donde esperaban que aconteciera la inminente consumación apocalíptica.

Imagino que en aquella comunidad jerosolimitana tuvieron lugar dos procesos igualmente primordiales, *exégesis y elegía*, producidos por miembros masculinos y femeninos respectivamente. En ausencia de un cuerpo y un sepulcro, la elegía ritual femenina tejió fragmentos exegéticos en un relato secuencial. No encuentro ninguna prueba de que múltiples interpretaciones orales de tal relato de la pasión-resurrección estén representadas por *ningún* conjunto de nuestros evangelios conservados. Lo que tenemos allí, según mi mejor reconstrucción, no es más que una sola línea de tradición escrita, desde el *Evangelio de la cruz* hasta –y a través de– los evangelios canónicos. Si tales múltiples formas orales existieron y fueron posteriormente puestas por escrito en evangelios independientes, sería de esperar que sus semejanzas y diferencias se pareciesen como aquellas variadas versiones de una sola elegía antes vistas. En vez de esto, lo que imagino es que en la comunidad jerosolimitana la tradición de la elegía femenina transformó, de una vez por todas y para siempre, la tradición exegética masculina en relato de la pasión-resurrección. El punto más próximo de ese relato al que podemos llegar ahora es el *Evangelio de la cruz*, cuya insistencia en la pasión comunitaria y en la resurrección comunitaria tal vez sea el indicador más fuerte de tales orígenes. El don de la tradición elegíaca no es sólo que conocemos los nombres de María Magdalena y de las otras mujeres, sino que su relato de la pasión-resurrección se introdujo en el corazón de la tradición cristiana para siempre. Y una vez establecido allí, diez años después de la muerte de Jesús, otros compusieron variaciones sobre él, pero nadie pudo jamás sustituirlo ni eliminarlo.

EPÍLOGO

El carácter de tu Dios

«Dios se alza en la asamblea divina, para juzgar en medio de los dioses:
"¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente y haréis acepción de los malvados?
Defended al débil y al huérfano, haced justicia al humilde y al pobre; liberad al débil y al indigente, arrancadle de la mano del malvado".
No saben ni entienden, caminan a oscuras, vacilan los cimientos de la tierra.
Yo había dicho: "Vosotros sois dioses, todos vosotros, hijos del Altísimo".
Pero ahora moriréis como el hombre, caeréis como un príncipe cualquiera.
¡Álzate, oh Dios, juzga a la tierra, pues tú eres el señor de las naciones!».

Salmo 82

Sitúo el Salmo 82 como epígrafe de este epílogo, retomándolo del estudio anterior de Yahvé como Dios judío del derecho y la justicia (capítulo 12). Este salmo es, para mí, el texto más importante de toda la Biblia cristiana y procede, como ya sabemos, de la Biblia judía. Es, para mí, más importante que Juan 1,14, que habla de la Palabra de Dios que se hizo carne y vivió entre nosotros. Antes de celebrar esa encarnación, tenemos que abordar una cuestión previa sobre el carácter de la divinidad en cuestión. Y este salmo breve es el que, a mi juicio, mejor resume el carácter del Dios judío como Señor de todo el mundo. En él se contempla una escena mitológica en la que Dios se sienta entre los dioses y las diosas en el consejo divino. Los dioses y diosas paganos no son destronados sólo por ser *paganos*, ni por ser *diferentes*, ni por ser la *competencia*. Son destronados por su injusticia, por su negligencia divina, por el mal ejercicio trascendental de su cargo. Son rechazados porque no exigen ni hacen justicia entre los pueblos de la tierra. Y esa justicia se interpreta como protección para los pobres frente a los ricos, protección para los sistémicamente débiles frente a los sistémicamente poderosos. Tal injusticia crea oscuridad en la tierra y sacude hasta los cimientos del mundo.

Pueblos y naciones escriben textos constitutivos, consignan historias constitutivas, narran relatos constitutivos y promulgan leyes constitutivas. Estos fundamentos juzgan todo lo que tales pueblos y naciones hacen en adelante. Así pues, es preciso prestar mucha atención a las proclamaciones constitutivas, porque pueden volverse contra sus autores. Lo mismo sucede con una religión y su Dios. El Salmo 82 nos dice cómo seremos juzgados por Dios, pero también cómo Dios quiere ser juzgado por nosotros. Todo lo demás que Dios dice o hace

en la Biblia o en la vida debe ser juzgado por esa descripción de su tarea. ¿Es esto o aquello la justicia trascendental definida en el Salmo 82 puesta en práctica? ¿O no es esto o aquello más que testosterona trascendental?

Justicia y economía

> «Se piensa que la *Misná* aborda el problema de la subsistencia del hombre dentro de un sistema de santificación de un pueblo santo con un radicalismo del que no fue capaz ningún pensador religioso utópico posterior. Nunca nadie ahondó más en la organización material de la vida del hombre bajo el aspecto del gobierno divino. En efecto, ellos plantearon, en todo su alcance, la cuestión del lugar crítico y efectivamente definitivo ocupado por la economía en la sociedad bajo el dominio divino».
>
> Jacob Neusner, *The Economics of the Mishnah*, p. 5

Hay una objeción inmediatamente obvia a mis comentarios iniciales. Es muy simple declarar que un individuo o grupo, pueblo o divinidad, toma partido por el derecho y la justicia. ¿Quién, a fin de cuentas, ha declarado jamás que sea partidario de la injusticia y la iniquidad? Pero, como sugieren el Salmo 82 y el análisis del capítulo 12, la justicia divina está explicitada con detalles bastante precisos dentro de la tradición bíblica judía, donde se describe como espíritu revestido de carne o carne animada por el espíritu (si tomamos prestados los términos de Boyarin citados en mi prólogo). Esa tradición raras veces se interesa por grandes manifiestos abstractos y solemnes pronunciamientos intelectuales. Se interesa, en especial, por casos cuidadosos, leyes específicas e ilustraciones particulares. Pongo dos ejemplos, el primero para resumir materiales ya vistos y el segundo para ampliar su aplicación.

El primer ejemplo resume lo que afirmamos sobre el endeudamiento y la esclavitud en el capítulo 24, donde me referí a la descripción que el filósofo Filón hace de los terapeutas judíos establecidos en los alrededores de Alejandría. Ésta, dice, era su actitud hacia la esclavitud (Yonge 704):

> «Ellos no son servidos por esclavos, porque consideran que poseer sirvientes es absolutamente contrario a la naturaleza, pues ésta ha creado a todos los hombres libres, pero los abusos y la codicia de algunos hombres, partidarios de la desigualdad, causa de todos los males, han sojuzgado la fuerza que podían tener los débiles para ponerla al servicio de los fuertes» (*De vita contemplativa* 70).

También recordará que Filón describió a los esenios en dos textos antes citados. El primero de ellos afirmaba que los esenios, como los terapeutas, consideraban que la esclavitud era antinatural (Yonge 689):

«Entre ellos no hay ningún esclavo, sino que todos son libres y se ayudan unos a otros. Condenan a los amos no sólo como injustos, por el hecho de que atentan contra la legalidad, sino también como impíos, porque infringen la ley de la naturaleza, que engendró a todos igualmente y los crió como una madre, como si todos fueran hermanos legítimos, no sólo de nombre, sino en realidad y verdad» (*Quod omnis probus liber sit* 70).

Son generalizaciones claras y vibrantes. La esclavitud es antinatural porque todos deben ser iguales. No obstante, éste no es el método bíblico que usa la ley en vez de la filosofía. No hace una declaración constitutiva según la cual todos los judíos son iguales ante Dios y, por consiguiente, la esclavitud es contraria a la Ley. Recuerde, en cambio, todo lo que vimos antes sobre la prohibición de dar a interés, la definición de los avales, la remisión de las deudas, el control de la esclavitud, la inversión del desposeimiento y el establecimiento del descanso. ¿Qué lógica subyace en todos esos procedimientos? Si la esclavitud es sencillamente natural, como argumentó Aristóteles, ¿por qué los esclavos deben ser liberados? En los matrimonios, por ejemplo, no hay divorcio cada siete años. Todas esas leyes sólo tienen sentido si hay una suposición constitutiva de que la justicia divina implica igualdad radical, implica un compromiso de alianza para mantener la igualdad, implica un rechazo incesante de la progresiva desigualdad. Todos están a favor de la justicia hasta que es interpretada como igualdad, y todos están a favor de la igualdad hasta que es interpretada como aceptación de *esto* y rechazo de *aquello*. La tradición judía está específicamente interesada en *esto* y *aquello*.

El segundo ejemplo se refiere a agricultores y beneficios. Aquí el trasfondo es una combinación de Daniel Boyarin y Jacob Neusner a propósito de lo que yo llamo la *sarcofilia* de la tradición rabínica. Neusner describe la *Misná* como «un sistema utópico expresado en la forma de un código legal y cerrado hacia el año 200 d.C.» (ix) –es decir, cerrado después de las tres grandes guerras judías contra Roma, bajo Nerón y sus sucesores en los años 66-74, bajo Trajano en los años 115-117 y bajo Adriano en los años 132-135 EC–. Debido a estos terribles acontecimientos, la *Misná* evita sabiamente hasta la confrontación verbal con la injusticia imperial o el mal pagano. En cambio, la economía misnaica se centra en la familia judía, es decir, «la propiedad rústica, pues la familia es siempre la unidad agrícola ... la unidad fundamental, irreducible y, por supuesto, representativa de la economía, los medios de producción, el lugar y la unidad de producción ... Los propietarios labraban su propia tierra, poseían la más pequeña unidad de producción agrícola viable, por muy modesta que fuese» (50-51, 64).

En este enfoque restringido radica la fuerza de la *Misná*. El texto muestra exactamente cómo un campesino judío, un propietario con una pequeña posesión, vive en santidad en la tierra santa de Dios. Pero esto es también su limitación. «Innumerables veces no encontraremos ninguna economía relativa a las personas y clases comerciales, profesionales, manufactureras o mercantiles, y mucho menos trabajadoras ... Trabajadores sin tierra, maestros, médicos, merca-

deres, tenderos, comerciantes, artesanos, etcétera, por definición, no constituyen –ni siquiera se afilian con– una familia: en definitiva, una economía asombrosamente restringida ... Esto quiere decir que la economía del judaísmo omitió la referencia a la mayoría de los judíos, por un lado y, por otro, a las actividades y preocupaciones económicas del trabajo y también del capital» (52). Neusner es muy consciente de la limitación de este enfoque. Lo repite más adelante y se pregunta si tal sistema puede ser llamado economía: «Si tuviésemos que enumerar todas las personas y profesiones que no desempeñan ningún papel en el sistema, o que son tratadas como secundarias en el sistema, tendríamos que incluir no sólo a los obreros –¡toda la clase trabajadora sin tierra!–, sino también a los artesanos, maestros y médicos, empleados y funcionarios, comerciantes y mercaderes, todo el organismo comercial, sin mencionar a las mujeres como casta. Semejante economía, desvinculada de un sector tan grande de la organización de la que pretendía –aunque sólo en teoría– hablar, difícilmente puede ser llamada economía» (69). Es, a todas luces, una economía para los judíos, pero no para los gentiles; para los judíos propietarios de tierras, pero no para otros judíos; y para los judíos que viven en la nación judía, pero no para los judíos de la diáspora. Es para judíos propietarios de tierra en el país judío que se estaban recuperando, con cuidado, de tres guerras terribles con el imperio romano.

La *Misná* no contiene ninguna crítica sistémica del hecho de que existieran ricos y pobres en la sociedad. Pero supone la existencia del alivio de la pobreza –de hecho, de dos tipos muy diferentes de tal ayuda–. Uno pertenece a los pobres por derecho y procede de la ley bíblica: «el límite extremo del campo ... los rebuscos ... la gavilla olvidada ... las cepas no vendimiadas ... y el diezmo de los pobres, un diezmo de la cosecha separado en los años tercero y sexto del ciclo sabático y entregado a los pobres» (125). El otro es suyo por las limosnas, recibidas por medio de «un sistema de comedores públicos. Gracias a ellos se mantiene a los transeúntes pobres» (125). Pero del mismo modo que el enfoque de la economía misnaica se limita estrictamente al judío propietario de tierra en la nación judía, así también su énfasis en la igualdad se restringe a ellos. Pero lo que esto significa para ellos está muy claro, al menos en teoría.

Significa una situación estable en la que en toda negociación o transacción comercial las partes implicadas no terminan ni mejor ni peor que estaban antes. «Al final, ninguna de las partes puede tener más de lo que tenía al principio y ninguna puede salir como víctima de un gran cambio de suerte y circunstancia» (72). En otras palabras, lo que se prohíbe no es sólo la usura (un beneficio injusto) o el interés (un beneficio justo), sino *toda clase de beneficio*. El modelo son los amigos o socios que intercambian objetos equivalentes en un trueque de común acuerdo. La finalidad es «asegurar un intercambio equilibrado en todas las transacciones, de modo que el mercado forme un ámbito para las transacciones de igual valor o valía entre familias que poseían una riqueza estable» (76). He aquí un ejemplo bastante gráfico de lo que tal igualdad implica. Procede del orden cuarto de la *Misná* («daños» [*nezqin*]) en el tratado titulado *Puerta media* 5,10 (111):

A. Uno puede decir a su prójimo· «Escarda conmigo y yo escardaré contigo», o
B «Cava conmigo y yo cavare contigo».
C. Pero no le dira· «Escarda conmigo y yo cavaré contigo», o
D «Cava conmigo y yo escardare contigo»

Esos detalles minuciosos hacen que resulte a todas luces obvio el principio subyacente. Debido a que escardar y cavar no son exactamente iguales, el intercambio de escardar por cavar no sería lícito, justo y equitativo. El mismo Neusner juzga este caso «tan falto de acción concreta –y menos aún sanción potencial– que casi indica el fin de las realidades y la entrada de la simple moralidad» (111). Pero, naturalmente, la moralidad –o, mejor, la santidad– estaba allí siempre, desde el principio. En definitiva, hay que escoger entre «Dios vive en los detalles» (113) y «el encantamiento de la santificación expresado en la gloriosa trivialidad» (135). Pero el principio de la igualdad no es detalle ni trivialidad.

Hacia el final de su fascinante libro, parece que Neusner casi duda de la validez de su titulo –*The Economics of the Mishnah*–, parece que casi pierde estímulo. «La economía de la *Misna* aborda sólo un sector de la administración, y la economía distributiva que prevaleció ignora claramente importantes áreas de la acción económica, por ejemplo, comercio, compraventa, manufactura y también trabajo. Así, tengo que preguntarme ¿he establecido que, de alguna manera el judaísmo de la *Misna* tiene economía? ... Una economía que habla de un elemento económico y hace caso omiso de todos los demás, que trata el valor como algo inherente a la tierra pero no a la mercancía, que recauda impuestos sólo de las cosas que considera valiosas y, por tanto, atribuye valor a una actividad y denigra todas las demás: tal economía es una teoría de la política en la sociedad, expresada en clave económica» (139). Esto me parece perfectamente correcto. Resulta muy claro que, del mismo modo que Aristóteles subordinó, a su manera, la economía a la política y ésta a la ética, también la *Misna* lo hizo a la suya. Subordinó la economía de mercado a la economia distributiva y consideró que el beneficio era incompatible con la santidad. Neusner pregunta de nuevo: «¿Quién ha oído jamás hablar de una economía que se aplica sólo a ciertas personas que viven en un determinado lugar? Aristóteles no pudo imaginar esa clase de economía; su teoría se aplicaba a todos los lugares. En contraste con ello, la economía de los autores de la *Misna* explicó las normas que gobiernan no una economía sino una sociedad santa, separada de la economía, formada sólo por determinadas personas, propietarios de tierras que eran israelitas instalados sólo en un determinado lugar, la tierra llamada "tierra de Israel"» (140). Esto es, una vez más, absolutamente correcto. Esos autores preguntaban cómo la santidad se expresaba económicamente y respondieron con mucha claridad: negándose a aprovecharse unos de otros y manteniendo la igualdad original establecida por Dios. «Pero», concluye Neusner, «la economía de la *Misna* no es en modo alguno economía . [pues] la economía sólo puede surgir como teoría autónoma y dominante cuando está desvinculada de la política y la sociedad» (142) Esa eco-

nomía desvinculada ¿existió alguna vez en el pasado del mundo? ¿Podrá tal economía desvinculada existir alguna vez en el futuro del mundo?

Aquí estoy interesado en el análisis de Neusner sólo por una razón. La visión de la *Misná* no es imposible, por muy ideal, teórica o utópica que pueda parecer. Tal vez no funcione, pero al menos se podía intentar. Y no me cabe duda que, si se intentara y cuando se intentara, sería cambiada y adaptada por los sabios que la propusieron. Supongo esto mismo para el año jubilar, al que nos referimos mucho antes. Profetas, sacerdotes y rabinos no eran legos en economía, sino que creían profundamente en mercados comerciales al servicio de una sociedad justa y en una sociedad justa al servicio de un Dios justo. Pero, según la repetida insistencia de Neusner, las normas de la *Misná* sobre la justicia se limitan a los judíos propietarios de tierras en la nación judía. Lo que la *Misná* proponía era un igualitarismo radical, pero restringido a ciertas personas en un determinado lugar. Se interpretaba como el objetivo de mantenerlas a todas en una situación estacionaria de inmovilidad, de equilibrio, en la que nadie se podía hacer más rico ni más pobre por medio de beneficios y pérdidas. Todas las operaciones financieras o económicas debían terminar exactamente equilibradas, porque ésta era la voluntad de Dios. Y la *Misná* detallaba cómo intentar realizarlo en la práctica. Pero la fe judía en Dios como Señor de toda la tierra podía ampliar fácilmente esos preceptos no sólo a todas las demás actividades comerciales, sino también a todas las personas y todos los lugares. Con todo, era prudente que los rabinos no forzasen esa extensión lógica después de tres terribles revoluciones contra Roma. Era prudente concentrarse en lo que era posible aquí y ahora para los judíos propietarios de tierra en la nación judía como arrendatarios de Dios.

Lo que estaba en juego en todo ello no era el chauvinismo, ni el exclusivismo, ni el odio a los forasteros y extranjeros. (La *Misná* protegía por igual a judíos y residentes extranjeros.) Era simplemente esto: ¿cómo vivir con un Dios de libertad y liberación en un mundo de injusticia y opresión?

Justicia y pureza

> «John Dominic Crossan afirma: "Evidentemente la primera generación de cristianos habría tenido la posibilidad de discutir si Jesús estaba a favor o en contra de las leyes rituales de los judíos. Probablemente su postura fuera, de hecho, ambigua ... Mi teoría es que no se habría preocupado demasiado de ese tipo de leyes rituales y que ni las habría atacado ni las habría reconocido. Simplemente las habría ignorado, aunque naturalmente sólo eso habría supuesto su subversión en un nivel mucho más fundamental" [1991:263 = 2000:311]. Del mismo modo, "ni las habría atacado ni las habría reconocido" puede significar "dar algo por supuesto", que es aceptarlo en un nivel mucho más fundamental».
>
> Amy-Jill Levine, «Second Temple Judaism, Jesus, and Women», p. 17

Acepto la crítica de Levine en este epígrafe y retiro mi afirmación anterior. Pienso que su interpretación es correcta, no la mía. Jesús observó todos los códi-

gos de pureza establecidos para los campesinos judíos de su tiempo y lugar. Pero esto simplemente intensifica, al menos para mí, la relación e interacción entre ley moral y ley ritual, entre justicia y pureza, en especial cuando las dos facetas se entrelazan en una sola Torá o Ley de Dios. Pongo un solo ejemplo textual que sirva de enfoque.

Ezequiel era un sacerdote del Templo de Jerusalén que fue deportado con otros miembros de la elite judía por el imperio babilónico en el año 597 AEC, en la primera de las tres expatriaciones conocidas colectivamente como destierro babilónico. El Templo fue destruido en el año 580 AEC y las profecías de Ezequiel pasaron de la condena merecida a la esperanza angustiada. En Ezequiel 18,5-9 el profeta resume lo que significa ser justo ante Dios:

> «El que es justo y practica el derecho y la justicia,
> [1] no come en los montes ni alza sus ojos a las basuras de la casa de Israel,
> [2] no contamina a la mujer de su projimo,
> [3] *ni se acerca a una mujer durante su impureza,*
> [4] no oprime a nadie,
> [5] devuelve la prenda de una deuda,
> [6] no comete rapiñas,
> [7] da su pan al hambriento
> [8] y viste al desnudo,
> [9] no presta con usura ni cobra intereses,
> [10] aparta su mano de la injusticia,
> [11] dicta un juicio honrado entre hombre y hombre,
> [12] se conduce segun mis preceptos y observa mis normas, obrando conforme a la verdad.
> Un hombre asi es justo. vivira sin duda, oráculo del Señor Dios».

Como indican los marcos externos, se trata de una descripción de alguien que es «justo» ante Dios. Dentro de estos marcos externos hay tres elementos conectados entre sí, y es esta interconexión lo que pretendo examinar.

El primer elemento se encuentra en la combinación de los criterios primero y duodécimo: evitación de la idolatría y *fidelidad* a Dios. Estos marcos *internos* forman la base para todo el código de derecho. Volvemos de nuevo al carácter divino, por así decir. No son los dioses y diosas de los lugares altos o los santuarios de los montes cananeos los que ordenan lo que sigue. Es Yahvé quien establece este derecho. El segundo elemento es la *justicia*, descrita con detalles muy específicos en los criterios segundo y del cuarto al noveno. Estos criterios ilustran cómo he usado el término *justicia* a lo largo de todo este libro: para describir cómo la igualdad y la ecuanimidad son establecidas entre los seres humanos a fin de que la dignidad y la integridad de la vida sean mantenidas para todos por igual. El tercer elemento, consignado en el tercer criterio, es el punto focal de nuestra preocupación presente, y lo he escrito en cursiva para darle énfasis. Este

criterio afecta, por decirlo así, a la *pureza* o a la deshonra, no a la justicia o al pecado, pero Ezequiel lo introdujo entre los otros criterios sin ninguna separación ni distinción. Por un lado, ¿por qué es tan importante para Ezequiel? Y por otro, ¿qué queremos decir *nosotros* con deshonra de la pureza, normas de pureza o códigos de pureza?

Paula Fredriksen explica el sentido de «códigos de pureza» judíos en esta declaración resumida: «La pureza no concernía sólo a los sacerdotes (aunque ellos tenían normas adicionales peculiares de su estatus), sino, en principio, a todo el pueblo de Israel. Algunas normas prohíben el contacto con –o el consumo de– algunos animales impuros, o comer la grasa o la sangre de algunos animales permitidos: la transgresión voluntaria y deliberada de esas normas es pecado. Otras normas de pureza se concentran primariamente en el cuerpo humano. Emisiones del área genital –menstruación, aborto o parto; emisiones seminales– causan "impureza", al igual que el contacto (y hasta la proximidad) con un cadáver. La "lepra" (que puede afligir a casas y también a personas) también transmite impureza. Para todas estas condiciones, la Biblia prescribe periodos de separación, purificación y ofrendas, después de los cuales, en el lenguaje del Levítico, la persona podrá nuevamente "acercarse a la Tienda del encuentro" –es decir, entrar en la zona de santidad alrededor del altar– y ofrecer un sacrificio a Dios. *La pureza permite la proximidad a la santidad.* En otras palabras, la Escritura supone que es normal que las personas incurran en impureza ... Una persona impura –una mujer durante la menstruación, un leproso o una persona que entra en contacto con un cadáver– no es por ello pecadora, ni una persona pura es necesariamente justa» (1995b:22, las cursiva son mías).

En un extremo de la gama de las impurezas están las que siempre deben ser evitadas; en el otro están aquellas en las que se incurre inevitablemente. Pero ¿cómo es que algunas impurezas *deben ser evitadas* y en otras *se incurre*? Esta ambiguedad refleja otra más profunda. Dios es justicia total, sin ningún indicio ni rastro de injusticia. Dios es la separación total entre la justicia y la injusticia. Los seres humanos tienen que acercarse todo lo posible a esa separación divina y, en su inevitable estado de mezcla, volverse puros por esa misma proximidad. Ésta es la razón por la que he escrito en cursiva una frase de la descripción de Fredriksen, y la repito ahora para recalcarla: *la pureza permite la proximidad a la santidad.* La pureza no es santidad ni derecho ni justicia. Es la preparación apropiada y la condición necesaria para el contacto con el Dios de justicia. Y el énfasis de la pureza en la carne corporal nos recuerda permanentemente que la justicia se refiere a la carne del cuerpo. Cuando los seres humanos se acercan a las fuentes de la vida, ya sea la sangre menstrual o la emisión seminal, se aproximan demasiado a lo divino. Así pues, para Ezequiel, la vida está en la sangre y la sangre necesaria para la vida pertenece a Dios. No es «justo» ni derramar sangre inocente asesinando, ni entrar en contacto con la sangre menstrual en el matrimonio. Podemos llamar a un caso justicia y al otro pureza si queremos, pero es probable que Ezequiel no aprobase esa distinción y su punto de vista merece consideración. La pureza es como los baluartes externos de la justicia; y, aun cuando es posible tener un código de pureza sin justicia divina, la cuestión clave es si resulta posible tener justicia divina sin un código de pureza.

Recuerde, en lo que sigue, el hecho de que la nación judía era un pueblo colonizado bajo control imperial a principios del siglo I. En Galilea la aristocracia laica tenía que colaborar con el dominio romano externo. En Judea la aristocracia sacerdotal tenía que colaborar con el gobierno romano interno. Caifás, fuese un santo o un pecador, tuvo que colaborar con Pilato. Pero Caifás era también sumo sacerdote y tenía que representar a su pueblo en el Santo de los santos del Templo el Día de la Expiación y colaborar con el gobernador romano todos los demás días del año. Así pues, era posible que algunos judíos juzgasen que esa colaboración y hasta el Templo mismo estaban irremediablemente contaminados. Podrían argumentar, por usar los tres términos anteriores, que el sumo sacerdocio y el Templo constituían a la sazón infidelidad y/o injusticia y/o impureza. En esa situación era bastante posible atacar al Templo mismo en nombre de la pureza.

Primero, pues, los judíos del siglo I podían discrepar entre sí con respecto al lugar donde debían colocarse las líneas divisorias entre fidelidad, justicia y pureza. Tolerar un censo imperial para la recaudación de impuestos ¿era reconocer el señorío del César hasta tal punto que se negara el Señorío de Dios? Y, en caso afirmativo, ¿qué se debía hacer al respecto?

Segundo, tales discrepancias podían ir desde el debate pacífico, pasando por la disputa acalorada, hasta el ataque letal. Y las discrepancias podían tener lugar entre *sectas* o dentro de *facciones* de la misma secta. En los debates *entre facciones* dentro del judaísmo cristiano, Pablo acusó a Pedro de «hipocresía» en Antioquía en Gálatas 2,13. Doy por supuesto que no lo aceptamos como una descripción justa de Pedro (ni tampoco de los indirectamente acusados: Bernabé y Santiago). Pero ¿hemos considerado con seriedad que Pedro, y no Pablo, fue el que pudo tener razón en aquella controversia? ¿Hemos considerado cómo habríamos juzgado esa reivindicación? La acusación no define el carácter. La polémica no describe el programa. Simplemente indican la existencia de controversias no resueltas. No hay más que una sola crítica segura en la Tradición de los dichos comunes, *Estorbar a los demas* (Apéndice 1A: # 16). Pero esa crítica aumenta y se convierte en amarga acusación y siete ayes en el *Evangelio Q* en Lucas 11,39-52. En Mateo 23 esos ayes aumentan aún más con una acusación constante de hipocresía en 23,13.15.23.25.27.29. Este polémico *crescendo* manifiesta la creciente alienación de los judíos cristianos con respecto a los judíos fariseos, pero, desde luego, no nos dice nada sobre los programas, intenciones o motivos fariseos. Tampoco nos ayuda a valorar con justicia los méritos relativos de cada posición dentro de las opciones del siglo I o de las tradiciones de los siglos XX-XXI. Por más amargos que resulten, todos esos insultos son muestra de la discordia dentro del judaísmo en la acalorada atmósfera de la política imperial del «divide y vencerás». Es absolutamente importante, después de dos mil años de antijudaísmo cristiano y de la obscenidad final del antisemitismo europeo, subrayar este punto con la mayor fuerza posible. Resulta terrible que sea demasiado tarde para hacerlo, pero es preciso hacerlo una y otra vez, no para ser corteses, ecuménicos o políticamente correctos, sino simplemente para ser, por fin, exactos, éticos y fidedignos.

Una vez que hemos establecido con firmeza los dos primeros puntos –que los judíos del siglo I discrepaban entre sí con respecto a las definiciones de justicia, y que tales discrepancias podían ir desde el debate pacífico, pasando por la disputa acalorada, hasta el ataque letal–, resulta claro el punto tercero y más importante. El Dios judío, y el Dios cristiano en la medida en que no hemos cambiado de Dios, es un Dios de justicia por naturaleza y carácter, no sólo por voluntad y poder. Este Dios no podía ser otro y de ello trata el Salmo 82. Estar en alianza con este Dios, ser el pueblo de este Dios, aceptar la tierra de este Dios conlleva, como elemento esencial y creativo, un compromiso por la unión con la justicia trascendental. Por ello no es posible, en esta tradición, separar la fidelidad a Dios y el compromiso por la justicia. La justicia es la manera en que este Dios se encarnó en la historia humana. Desde luego, es perfectamente posible que la infidelidad cree injusticia en nombre de este Dios, pero la cuestión es si resulta posible establecer la justicia en la tierra a no ser como encarnación de este Dios.

Cuarto, ¿es posible buscar y promover, celebrar y mantener tal justicia divina en la tierra sin costumbres de pureza, códigos de impureza y restricciones corporales? Mientras la persona sea alma o espíritu que habita temporal y accidentalmente en la carne irrelevante o en el cuerpo indiferente, esta pregunta parece completamente estúpida. ¿Qué valor intrínseco puede tener la circuncisión de los varones o la práctica *kosher* en las comidas si se niega la carne y se anula el cuerpo? Pero si alguien insiste en que el ser humano es espíritu revestido de carne o cuerpo animado por el espíritu, ¿es posible mantener la justicia divina sin códigos de pureza del algún tipo? La justicia divina para la tierra se deriva del encuentro con un Dios que es la propia justicia trascendental. ¿Puede alguien abandonar todos los códigos de *pureza* como protocolos para tal encuentro? Si lo hace, ¿perderá finalmente la *justicia* también? Y entonces, ¿qué queda de la *fidelidad*?

Justicia y Yahvé

Bajo el monarca egipcio Tolomeo VIII Evergetes II Fiscón, soberano del año 145 al 116 AEC, un judío alejandrino compuso la *Carta de Aristeas a Filócrates*, una obra ficticia que insiste en la completa homogeneidad de la sabiduría judía y la griega. Narra un relato serenamente mítico sobre las razones y los métodos con los que las Escrituras hebreas, «la Ley de los judíos», fueron traducidas al griego por primera vez. El texto afirma que esta tarea se realizó bajo Tolomeo II Filadelfo, soberano del año 285 al 247 AEC, a petición de Demetrio de Falerón, responsable de la gran biblioteca de Alejandría. Demetrio explica al rey por qué quiere que se haga una copia: (*AAT* 2,21-22 [= *OTP* 2,13]):

> «El Dios que les dio la ley es el mismo que gobierna tu reino. Éstos adoran al Dios que ve todas las cosas y las crea, al que todos veneran; sólo

que nosotros, rey, lo llamamos de forma diferente. Ellos lo llaman Zeus y Jove» (*Carta de Aristeas* 15-16).

Aunque hable de manera ficticia a través de un pagano, este escritor judío se inclina bastante a considerar que judíos y griegos adoran al mismo Dios bajo diferentes nombres: Yahvé para los judíos, Zeus para los griegos, Jove o Júpiter para los romanos, no son más que nombres diferentes del mismo Dios.

Esta confesión sumamente extraordinaria de un judío sobre el paganismo se empareja, en el siglo siguiente, con una confesión igualmente extraordinaria de un pagano sobre el judaísmo. Marco Terencio Varrón (116-27 AEC) vivió en tiempos romanos muy peligrosos. Seguidor de Pompeyo, fue perdonado tras la victoria de César y después condenado tras el asesinato de César, pero huyó y se convirtió, como afirma Menahem Stern, en «el mayor sabio de la Roma republicana y el precursor de la restauración religiosa augustal» (1,207). La mayor parte de su prodigiosa obra no se conservó, pero san Agustín preservó este relato [De Luis 234]:

> «Su [es decir, de los paganos] Varrón, el hombre más docto que encontraron entre ellos, juzgó, pienso que aterrado por su excelsitud, que el Dios de los judíos era Júpiter. Consideraba que carecía de interés el nombre con que se le designase, con tal de entender la misma realidad. Los romanos no suelen adorar nada más excelso que Júpiter ... y consideran que él es el rey de todos los dioses; por eso, al advertir que los judíos rendían culto al Dios supremo, no pudieron pensar sino en Júpiter» [*La concordancia de los evangelistas* 1,22,30].

Este acuerdo recíproco es perfectamente conciliador, hermosamente ecuménico y profundamente erróneo. ¿Por qué erróneo? Porque también los dioses llevan equipaje. Sabemos que los individuos y grupos, pueblos y naciones tienen un equipaje histórico. Sabemos que las sectas y cultos, credos y religiones tienen un bagaje histórico. Pero a veces olvidamos que también los dioses lo tienen. Es en este punto donde mi epílogo se vincula directamente con mi prólogo. Somos espíritu revestido de carne y carne animada por el espíritu y nos encontramos con la divinidad no sólo en la especulación abstracta, sino también en el desarrollo histórico.

Zeus, Júpiter y Yahvé no son sólo nombres diferentes para la misma realidad última. Zeus no es sólo otro nombre para Yahvé, porque Zeus sirve de fundamento a un internacionalismo helenístico que amenaza directamente al tradicionalismo judío. Júpiter no es sólo otro nombre para Yahvé, porque Júpiter sirve de base a un imperialismo romano que amenaza directamente al tradicionalismo judío. Mas ¿no es esto sólo el exclusivismo chauvinista de un pueblo contra otro (e incluso contra todos los demás)? ¿No es sólo un *nosotros* judío contra un *ellos* pagano? Creo que lo que está en juego es mucho más que esto. Lo que está en juego es el desafío del Salmo 82, antes citado. Lo que está en juego es el carácter

de nuestro Dios. Así es *nuestro* Dios, dice el salmo. ¿Cómo es *su* Dios? Tengo dos notas a pie de página a propósito de la visión del Salmo 82.

La primera nota a pie de página se refiere a la justicia en cuanto distinta de la venganza, y nos recuerda lo que dijimos antes sobre el apocalipticismo. Yahvé no es un Dios de venganza sino de justicia. Rechazo del todo el antiguo libelo según el cual el Dios del Antiguo Testamento o del judaísmo es un Dios de ira y venganza, mientras que el Dios del Nuevo Testamento o del cristianismo es un Dios de amor y misericordia. Pero pregunto insistentemente si el apocalipticismo, ya sea en el judaísmo o en el cristianismo, trata de la justicia divina o de la venganza divina. La justicia y la venganza habitan juntas en el corazón humano. Cuando examinamos nuestra conciencia, por lo general las encontramos felizmente casadas y bien unidas. Por ello nos resulta difícil no proyectar su amalgama en Dios. Cuando el judaísmo imagina la consumación apocalíptica, ¿qué sucederá a los paganos? Y cuando el cristianismo imagina la consumación apocalíptica, ¿qué sucederá a los judíos? Si, confrontados con la cegadora gloria de Dios, todos se convierten libremente, *no* al judaísmo o al cristianismo *sino* a la justicia y al derecho, entonces todo está bien en nuestra imaginación religiosa. Pero si aguardamos una matanza divina de los que no son judíos o de los que no son cristianos, entonces somos los hijos asesinos de un Dios asesino. Una vez más, es cuestión de carácter. Su Dios ¿es un Dios de justicia o de venganza?

La segunda nota a pie de página se refiere a la justicia en cuanto distinta de la compasión y recuerda lo que dijimos antes sobre la limosna. Yahvé es un Dios no sólo de justicia, sino también de compasión. Ahora bien, es fundamental no confundir tales aspectos –justicia y compasión– ni en la divinidad de Dios ni en nuestra humanidad. Es imposible (felizmente) tener justicia sin compasión, pero es posible (lamentablemente) tener compasión sin justicia. Así pues, la secuencia de justicia *y* compasión es significativa. De hecho, hemos vuelto a la distinción entre mal o bien individuales, por un lado, y mal o bien sistémicos, por otro lado. Donde hay justicia sin compasión, hay ira, violencia y asesinato. La sed de justicia sin el instinto de la compasión produce asesinos, que a veces son simplemente creyentes en un Dios asesino. A veces son asesinos ayudantes de un Dios asesino. Pero la compasión sin justicia es igualmente problemática. En cualquier sistema injusto, hay personas que necesitan ayuda inmediata. E, incluso en un sistema perfectamente justo, habrá personas que necesiten compasión. Pero la compasión, por más que sea inmediatamente necesaria o profundamente humana, no puede reemplazar a la justicia, al *derecho* de todos a la misma dignidad e integridad de vida. Los que viven por la compasión suelen ser canonizados. Los que viven por la justicia suelen ser crucificados.

Apéndice 1

Tradición de los dichos comunes en el *Evangelio de Tomás* y en el *Evangelio Q*

Nota preliminar

Incluyo en el *Evangelio Q* sólo las unidades con testimonio seguro en Mateo y Lucas. También presto especial atención a la reconstrucción consensuada del International Q Project (IQP). Esta reconstrucción requiere tres cambios en la lista de unidades de la Tradición de los dichos comunes que incluí en *El Jesús de la historia* (2000, Apéndice I B), lo cual reduce mi inventario anterior de 102 a 101 unidades aquí: 102 - 2 + 1 = 101.

Primero, hay ciertas unidades sólo en Mateo, o sólo en Lucas, que pudieron haber sido recibidas del *Evangelio Q* por un autor, pero omitidas por el otro. No incluí esas unidades en mi inventario original. Segundo, hay otras unidades que están presentes en Mateo y Lucas, pero en contextos divergentes y, como también están presentes en Marcos, es posible que sean de esta fuente y no del *Evangelio Q*. Incluí una de esas unidades, *Los primeros y los últimos*, en mi inventario original (2000, Apéndice I B: #31), pero la omito aquí (IQP 1993:506). Tercero, hay una unidad en Mateo cuyo paralelo en Lucas es textualmente incierto. Incluí esa unidad, *Conocer los tiempos*, en mi inventario original (2000, Apéndice I B: #53), pero la omito aquí (IQP 1995:481). Cuarto, hay una unidad, *La casa del fuerte*, que no incluí como parte del *Evangelio Q* en mi inventario original (2000, Apéndice I B: #81), pero la incluyo aquí (IQP 1993:504).

A. Inventario de la Tradición de los dichos comunes en el *Evangelio de Tomás* y en el *Evangelio Q*

El 28% (37 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomás* tiene paralelos en el *Evangelio Q*.

El 37% (37 unidades de un total de 101) del *Evangelio Q* tiene paralelos en el *Evangelio de Tomás*.

El 59% (22 unidades de un total de 37) de la Tradición de los dichos comunes tiene paralelos en Q^1.

El 41% (15 unidades de un total de 37) de la Tradición de los dichos comunes tiene paralelos en Q^2.

Los primeros números entre paréntesis y en negrita son para este apéndice. Los segundos números sin paréntesis y en negrita remiten a Crossan 2000, Apéndice I B. Las unidades están en el orden en que aparecen en el *Evangelio de Tomás*.

(1) **4. *Pedid, buscad, llamad:*** (1a) *Ev. Tom.* 2 = pap. Oxy. 654,5-9; (1b) *Ev. Tom.* 92,1; (1c) *Ev. Tom.* 94; (2) *Ev. Hebr.* 4ab; (3) Q^1: Lc 11,9-10 = Mt 7,7-8; (4) Mc 11,24 = Mt 21,22; (5a) *Dial. Salv.* 9-12; (5b) *Dial. Salv.* 20d; (5c) *Dial. Salv.* 79-80; (6a) Jn 14,13-14; (6b) Jn 15,7; (6c) Jn 15,16; (6d) Jn 16,23-24; (6e) Jn 16,26.

(2) **8. *Cuándo y dónde:*** (1a) *Ev. Tom.* 3,1-3 = pap. Oxy. 654,9-16; (1b) *Ev. Tom.* 51; (1c) *Ev. Tom.* 113; (2) Q^1: Lc 17,23 = Mt 24,26; (3) Mc 13,21-23 = Mt 24,23-25; (¿4?) *Dial. Salv.* 16; (5) Lc 17,20-21.

(3) **32.** ***Lo oculto será descubierto:*** (1a) *Ev. Tom.* 5,2 = pap. Oxy. 654,29-30; (1b) *Ev. Tom.* 6,5-6 = pap. Oxy. 654,38-40; (2) Q^1: Lc 12,2 = Mt 10,26; (3) Mc 4,22 = Lc 8,17.

(4) **33.** ***La regla de oro:*** (1) *Ev. Tom.* 6,3 = pap. Oxy. 654,36-37; (2) Q^1: Lc 6,31 = Mt 7,12; (3) *Did.* 1,2b.

(5) **1.** ***La misión y el mensaje:*** (1a) 1 Cor 9,14; (1b) 1 Cor 10,27; (2) *Ev. Tom.* 14,4; (3) Q^1: Lc 10,(1).4-11 = Mt 10,7.10b.12-14; (4) Mc 6,7-13 = Mt 10,1.8-10a.11 = Lc 9,1-6; (5) *Dial. Salv.* 53b[139,9-10]; (6) *Did.* 11,(3)4-12; (7) 1 Tm 5,18b.

(6) **74.** ***La paz o la espada:*** (1) *Ev. Tom.* 16; (2) Q^2: Lc 12,51-53 = Mt 10,34-36.

(7) **14.** ***El ojo, el oído, la mente:*** (1a) 1 Cor 2,9a; (1b) *1 Clem.* 34,8; (2) *Ev. Tom.* 17; (3) Q^2: Lc 10,23-24 = Mt 13,16-17; (4) *Dial. Salv.* 57a.

(8) **35.** ***El grano de mostaza:*** (1) *Ev. Tom.* 20; (2) Q^1: Lc 13,18-19 = Mt 13,31-32; (3) Mc 4,30-32 = Mt 13,31-32.

(9) **12.** ***Conocer el peligro:*** (1a) 1 Tes 5,2; (1b) 2 Pe 3,10; (2a) *Ev. Tom.* 21,5-7; (2b) *Ev. Tom.* 103; (3) Q^2: Lc 12,39-40 = Mt 24,43-44; (4a) Ap 3,3b; (4b) Ap 16,15a.

(10) **76.** ***La brizna y la viga:*** (1) *Ev. Tom.* 26 = pap. Oxy. 1,1-4; (2) Q^1: Lc 6,41-42 = Mt 7,3-5.

(11) **79.** ***Proclamarlo a los cuatro vientos:*** (1) *Ev. Tom.* 33,1 = pap. Oxy. 1,41-42; (2) Q^1: Lc 12,3 = Mt 10,27.

(12) **36.** ***La lámpara y el celemín:*** (1) *Ev. Tom.* 33,2-3; (2) Q^2: Lc 11,33 = Mt 5,15; (3) Mc 4,21 = Lc 8,16.

(13) **80.** ***La guía del ciego:*** (1) *Ev. Tom.* 34; (2) Q^1: Lc 6,39 = Mt 15,14b.

(14) **81.** ***La casa del fuerte:*** (1) *Ev. Tom.* 35; (2) Q^2: Lc 11,21-22 (= Mt 12,29); (3) Mc 3,27 = Mt 12,29 (= Lc 11,21-22).

(15) **82.** ***Contra las preocupaciones:*** (1) *Ev. Tom.* 36 = pap. Oxy. 655, col. i,1-17; (2) Q^1: Lc 12,22-31 = Mt 6,25-33.

(16) **84.** ***Estorbar a los demás:*** (1a) *Ev. Tom.* 39,1-2 = pap. Oxy. 655, col. ii,11-19; (1b) *Ev. Tom.* 102; (2) Q^2: Lc 11,52 = Mt 23,13.

(17) **40.** ***Tener y recibir:*** (1) *Ev. Tom.* 41; (2) Q^2: Lc 19,26 = Mt 25,29; (3) Mc 4,25 = Mt 13,12 = Lc 8,18b.

(18) **23.** ***Todos los pecados serán perdonados:*** (1) *Ev. Tom.* 44; (2) Q^2: Lc 12,10 = Mt 12,32; (3) Mc 3,28-30 = Mt 12,31; (4) *Did.* 11,7.

(19) **41.** ***Árboles y corazones:*** (1) *Ev. Tom.* 45; (2a) Q^1: Lc 6,43-45 = Mt 7,16-20; (2b) Mt 12,33-35; (3) Ign., *Efes.* 14,2b.

(20) **85.** ***Más grande que Juan:*** (1) *Ev. Tom.* 46; (2) Q^2: Lc 7,28 = Mt 11,11.

(21) **86.** ***Servir a dos señores:*** (1) *Ev. Tom.* 47,1-2; (2a) Q^1: Lc 16,13 = Mt 6,24; (2b) *2 Clem.* 6,1.

(22) **43.** ***Bienaventurados los pobres:*** (1) *Ev. Tom.* 54; (2a) Q^1: Lc 6,20 = Mt 5,3; (2b) Pol., *Fil.* 2,3e; (3) Sant 2,5.

(23) **89.** ***Odiar a la familia:*** (1a) *Ev. Tom.* 55,1-2a; (1b) *Ev. Tom.* 101; (2) Q^1: Lc 14,25-26 = Mt 10,37.

(24) **44.** ***Tome su cruz:*** (1) *Ev. Tom.* 55,2b; (2) Q^1: Lc 14,27 = Mt 10,38; (3) Mc 8,34 = Mt 16,24 = Lc 9,23.

(25) **91.** ***Tomado o dejado:*** (1) *Ev. Tom.* 61,1; (2) Q^2: Lc 17,34-35 = Mt 24,40-41.

(26) **45.** ***Padre e Hijo:*** (1) *Ev. Tom.* 61,3; (2) Q^2: Lc 10,22 = Mt 11,27; (3a) Jn 3,35b; (3b) Jn 13,3a.

(27) **95.** ***El banquete:*** (1) *Ev. Tom.* 64; (2) Q^2: Lc 14,15-24 = Mt 22,1-13

(28) **48.** ***Bienaventurados los perseguidos:*** (1a) *Ev. Tom.* 68; (1b) *Ev. Tom.* 69,1; (2a) Q^1: Lc 6,22-23 = Mt 5,11-12 [excepto para Q^2: 6,22b = 5,11b y 6,23c – 5,12c]; (2b) Mt 5,10; (2c) Pol., *Fil.* 2,3f; (3a) 1 Pe 3,14a; (3b) 1 Pe 4,14.

(29) **96.** ***Bienaventurados los que tienen hambre*:** (1) *Ev. Tom.* 69,2; (2) Q^1: Lc 6,21a = Mt 5,6.

(30) **50.** ***La mies es mucha*:** (1) *Ev. Tom.* 73; (2) Q^1: Lc 10,2 = Mt 9,37-38; (3) Jn 4,35.

(31) **99.** ***El tesoro en el cielo*:** (1) *Ev. Tom.* 76,3; (2) Q^1: Lc 12,33 = Mt 6,19-20.

(32) **51.** ***Salida al desierto*:** (1) *Ev. Tom.* 78; (2) Q^2: Lc 7,24-27 = Mt 11,7-10; (3) Mc 1,2-3 = Mt 3,3 = Lc 3,4-6 = (?) Jn 1,19-23.

(33) **101.** ***Las raposas tienen madrigueras*:** (1) *Ev. Tom.* 86; (2) Q^1: Lc 9,57-58 = Mt 8,19-20.

(34) **102.** ***Lo interior y lo exterior*:** (1) *Ev. Tom.* 89; (2) Q^2: Lc 11,39-40 = Mt 23,25-26.

(35) **103.** ***Dar sin esperar recompensa*:** (1) *Ev. Tom.* 95; (2) Q^1: Lc 6,30.34.35b = Mt 5,42; (3) *Did.* 1,4c.5a.

(36) **104.** ***La levadura*:** (1) *Ev. Tom.* 96,1-2; (2) Q^1: Lc 13,20-21 = Mt 13,33.

(37) **107.** ***La oveja perdida*:** (1) *Ev. Tom.* 107; (2) Q^1: Lc 15,3-7 = Mt 18,12-14.

B. Redacción de la Tradición de los dichos comunes en el *Evangelio de Tomás* y en el *Evangelio Q*

Los primeros números entre paréntesis y en negrita remiten a la parte A de este apéndice. Los segundos números sin paréntesis y en negrita remiten a Crossan 2000, Apéndice I B.

La redacción tiende a la escatología apocalíptica en el *Evangelio de Tomás*, y a la escatología ascética en el *Evangelio Q*. Ello da los cuatro tipos siguientes:

Tipo 1: El 24% (9 unidades de un total de 37) ha sido redactado en el *Evangelio de Tomás*, pero no en el *Evangelio Q*.

Tipo 2: El 8% (3 unidades de un total de 37) ha sido redactado en el *Evangelio Q*, pero no en el *Evangelio de Tomás*.

Tipo 3: El 19% (7 unidades de un total de 37) ha sido redactado en el *Evangelio de Tomás* y también en el *Evangelio Q*.

Tipo 4: El 49% (18 unidades de un total de 37) no ha sido redactado ni en el *Evangelio de Tomás* ni en el *Evangelio Q*.

Tipo 1: Tradición de los dichos comunes redactados en el *Evangelio de Tomás*, pero no en el *Evangelio Q*

(1) **4.** ***Pedid, buscad, llamad*:** (1a) *Ev. Tom.* 2 = pap. Oxy. 654,5-9; (1b) *Ev. Tom.* 92,1; (1c) *Ev. Tom.* 94; (2) *Ev. Hebr.* 4ab; (3) Q^1: Lc 11,9-10 = Mt 7,7-8; (4) Mc 11,24 = Mt 21,22; (5a) *Dial. Salv.* 9-12; (5b) *Dial. Salv.* 20d; (5c) *Dial. Salv.* 79-80; (6a) Jn 14,13-14; (6b) Jn 15,7; (6c) Jn 15,16; (6d) Jn 16,23-24; (6e) Jn 16,26.

(3) **32.** ***Lo oculto será descubierto*:** (1a) *Ev. Tom.* 5,2 = pap. Oxy. 654,29-30; (1b) *Ev. Tom.* 6,5-6 = pap. Oxy. 654,38-40; (2) Q^1: Lc 12,2 = Mt 10,26; (3) Mc 4,22 = Lc 8,17.

(6) **74.** ***La paz o la espada*:** (1) *Ev. Tom.* 16; (2) Q^2: Lc 12,51-53 = Mt 10,34-36.

(7) **14.** ***El ojo, el oído, la mente*:** (1) *Ev. Tom.* 17; (2) Q^2: Lc 10,23-24 = Mt 13,16-17.

(15) **82.** ***Contra las preocupaciones*:** (1) *Ev. Tom.* 36 = pap. Oxy. 655, col. i,1-17; (2) Q^1: Lc 12,22-31 = Mt 6,25-33.

(23) **89.** ***Odiar a la familia*:** (1a) *Ev. Tom.* 55,1-2a; (1b) *Ev. Tom.* 101; (2) Q^1: Lc 14,25-26 = Mt 10,37.

(27) **95.** ***El banquete*:** (1) *Ev. Tom.* 64; (2) Q^2: Lc 14,15-24 = Mt 22,1-13.

(30) **50.** ***La mies es mucha*:** (1) *Ev. Tom.* 73; (2) Q^1: Lc 10,2 = Mt 9,37-38; (3) Jn 4,35.

(33) **101.** ***Las raposas tienen madrigueras*:** (1) *Ev. Tom.* 86; (2) Q^1: Lc 9,57-58 = Mt 8,19-20.

Tipo 2: Tradición de los dichos comunes redactados en el *Evangelio Q*, pero no en el *Evangelio de Tomás*

(12) 36. ***La lámpara y el celemín***: (1) *Ev. Tom.* 33,2-3; (2) Q^2: Lc 11,33 = Mt 5,15; (3) Mc 4,21 = Lc 8,16.

(17) 40. ***Tener y recibir***: (1) *Ev. Tom.* 41; (2) Q^2: Lc 19,26 = Mt 25,29; (3) Mc 4,25 = Mt 13,12 = Lc 8,18b.

(34) 102. ***Lo interior y lo exterior***: (1) *Ev. Tom.* 89; (2) Q^2: Lc 11,39-40 = Mt 23,25-26.

Tipo 3: Tradición de los dichos comunes redactados en el *Evangelio Q* y también en el *Evangelio de Tomás*

(2) 8. ***Cuándo y dónde***: (1a) *Ev. Tom.* 3,1-3 = pap. Oxy. 654,9-16; (1b) *Ev. Tom.* 51; (1c) *Ev. Tom.* 113; (2) Q^2: Lc 17,23 = Mt 24,26; (3) Mc 13,21-23 = Mt 24,23-25; (¿4?) *Dial. Salv.* 16; (5) Lc 17,20-21.

(9) 12. ***Conocer el peligro***: (1a) 1 Tes 5,2; (1b) 2 Pe 3,10; (2a) *Ev. Tom.* 21,5-7; (2b) *Ev. Tom.* 103; (3) Q^2: Lc 12,39-40 = Mt 24,43-44; (4a) Ap 3,3b; (4b) Ap 16,15a.

(20) 85. ***Más grande que Juan***: (1) *Ev. Tom.* 46; (2) Q^2: Lc 7,28 = Mt 11,11.

(25) 91. ***Tomado o dejado***: (1) *Ev. Tom.* 61,1; (2) Q^2: Lc 17,34-35 = Mt 24,40-41.

(26) 45. ***Padre e Hijo***: (1) *Ev. Tom.* 61,3; (2) Q^2: Lc 10,22 = Mt 11,27; (3a) Jn 3,35b; (3b) Jn 13,3a.

(28) 48. ***Bienaventurados los perseguidos***: (1a) *Ev. Tom.* 68; (1b) *Ev. Tom.* 69,1; (2a) Q^1: Lc 6,22-23 = Mt 5,11-12 [excepto para Q^2: 6,22b = 5,11b y 6,23c = 5,12c]; (2b) Mt 5,10; (2c) Pol., *Fil.* 2,3f; (3a) 1 Pe 3,14a; (3b) 1 Pe 4,14.

(32) 51. ***Salida al desierto***: (1) *Ev. Tom.* 78; (2) Q^2: Lc 7,24-27 = Mt 11,7-10; (3) Mc 1,2-3 = Mt 3,3 = Lc 3,4-6 = (?) Jn 1,19-23.

Tipo 4: Tradición de los dichos comunes no redactados ni en el *Evangelio de Tomás* ni en el *Evangelio Q*

(4) 33. ***La regla de oro***: (1) *Ev. Tom.* 6,3 = pap. Oxy. 654,36-37; (2) Q^1: Lc 6,31 = Mt 7,12.

(5) 1. ***La misión y el mensaje***: (1a) 1 Cor 9,14; (1b) 1 Cor 10,27; (2) *Ev. Tom.* 14,4; (3) Q^1: Lc 10,(1).4-11 = Mt 10,7.10b.12-14; (4) Mc 6,7-13 = Mt 10,1.8-10a.11 = Lc 9,1-6; (5) *Dial. Salv.* 53b[139,9-10]; (6) *Did.* 11,(3)4-12; (7) 1 Tm 5,18b.

(8) 35. ***El grano de mostaza***: (1) *Ev. Tom.* 20; (2) Q^1: Lc 13,18-19 = Mt 13,31-32; (3) Mc 4,30-32 = Mt 13,31-32.

(10) 76. ***La brizna y la viga***: (1) *Ev. Tom.* 26 = pap. Oxy. 1,1-4; (2) Q^1: Lc 6,41-42 = Mt 7,3-5.

(11) 79. ***Proclamarlo a los cuatro vientos***: (1) *Ev. Tom.* 33,1 = pap. Oxy. 1,41-42; (2) Q^1: Lc 12,3 = Mt 10,27.

(13) 80. ***La guía del ciego***: (1) *Ev. Tom.* 34; (2) Q^1: Lc 6,39 = Mt 15,14b.

(14) 81. ***La casa del fuerte***: (1) *Ev. Tom.* 35; (2) Q^2: Lc 11,21-22 (= Mt 12,29); (3) Mc 3,27 = Mt 12,29 (= Lc 11,21-22).

(16) 84. ***Estorbar a los demás***: (1a) *Ev. Tom.* 39,1-2 = pap. Oxy. 655, col. II,11-19; (1b) *Ev. Tom.* 102; (2) Q^2: Lc 11,52 = Mt 23,13.

(18) 23. ***Todos los pecados serán perdonados***: (1) *Ev. Tom.* 44; (2) Q^2: Lc 12,10 = Mt 12,32; (3) Mc 3,28-30 = Mt 12,31; (4) *Did.* 11,7.

(19) **41. *Árboles y corazones*:** (1) *Ev. Tom.* 45; (2a) Q^1: Lc 6,43-45 = Mt 7,16-20; (2b) Mt 12,33-35; (3) Ign., *Efes.* 14,2b.

(21) **86. *Servir a dos señores*:** (1) *Ev. Tom.* 47,1-2; (2a) Q^1: Lc 16,13 = Mt 6,24; (2b) *2 Clem.* 6,1.

(22) **43. *Bienaventurados los pobres*:** (1) *Ev. Tom.* 54; (2a) Q^1: Lc 6,20 = Mt 5,3; (2b) Pol., *Fil.* 2,3e; (3) Sant 2,5.

(24) **44. *Tome su cruz*:** (1) *Ev. Tom.* 55,2b; (2) Q^1: Lc 14,27 = Mt 10,38; (3) Mc 8,34 = Mt 16,24 = Lc 9,23.

(29) **96. *Bienaventurados los que tienen hambre*:** (1) *Ev. Tom.* 69,2; (2) Q^1: Lc 6,21a = Mt 5,6.

(31) **99. *El tesoro en el cielo*:** (1) *Ev. Tom.* 76,3; (2) Q^1: Lc 12,33 = Mt 6,19-20.

(35) **103. *Dar sin esperar recompensa*:** (1) *Ev. Tom.* 95; (2a) Q^1: Lc 6,30.34.35b = Mt 5,42; (2b) *Did.* 1,4c.5a.

(36) **104. *La levadura*:** (1) *Ev. Tom.* 96,1-2; (2) Q^1: Lc 13,20-21 = Mt 13,33.

(37) **107. *La oveja perdida*:** (1) *Ev. Tom.* 107; (2) Q^1: Lc 15,3-7 = Mt 18,12-14.

Apéndice 2

Tradición de los dichos específicos en el *Evangelio de Tomás* y en el *Evangelio Q*

Este Apéndice se basa en Crossan 2000, Apéndice I B, pero véanse los cambios indicados anteriormente en la Nota preliminar del Apéndice 1.

A. Tradición de los dichos específicos contenidos en el *Evangelio de Tomás*, pero no en el *Evangelio Q*

El 72% (95 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomás* no tiene paralelos en el *Evangelio Q*.

(1) **205.** ***No gustará la muerte*:** (1) *Ev. Tom.* 1 = pap. Oxy. 654,3-5; (2) Jn 8,51-52; (2) **206.** ***Conocerse a sí mismo*:** (1) *Ev. Tom.* 3,4-5 = pap. Oxy. 654,16-21; (2) *Dial. Salv.* 30; (3) **278.** ***El hombre y el niño*:** (1) *Ev. Tom.* 4,1 y pap. Oxy. 654,21-25; (4) **31.** ***Los primeros y los últimos*:** (1) *Ev. Tom.* 4,2-3 y pap. Oxy. 654,25-27; (2) Mc 10,31 = Mt 19,30; (3) Mt 20,16; (4) Lc 13,30; (5) **279.** ***A vuestra vista*:** (1) *Ev. Tom.* 5,1 = pap. Oxy. 654,27-29; (6) **207.** ***Fue sepultado y resucitó*:** (1) pap. Oxy. 654,31; (2) Sudario encontrado en Oxirrinco [NTA[1] 1,300]; (7) **280.** ***Sobre la mentira*:** (1) *Ev. Tom.* 6,2+4 = pap. Oxy. 654,36 + 37-38; (8) **281.** ***El hombre y el león*:** (1) *Ev. Tom.* 7 = pap. Oxy. 654,40-42; (9) **71.** ***La red*:** (1) *Ev. Tom.* 8,1; (2) Mt 13,47-48; (10) **9.** ***Quien tenga oídos*:** (1a) *Ev. Tom.* 8,2; (1b) *Ev. Tom.* 21,5; (1c) *Ev. Tom.* 24,2; (1d) *Ev. Tom.* 63,2; (1e) *Ev. Tom.* 65,2; (1f) *Ev. Tom.* 96,2; (2a) Mc 4,9 = Mt 13,9 = Lc 8,8b; (2b) Mc 4,23 = Mt 13,43b; (3) Mt 11,15; (4) Lc 14,35b; (5) Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9; (11) **34.** ***El sembrador*:** (1) *Ev. Tom.* 9; (2) Mc 4,3-8 = Mt 13,3b-8 = Lc 8,5-8a; (3) *1 Clem.* 24,5; (12) **72.** ***Fuego sobre la tierra*:** (1) *Ev. Tom.* 10; (2) Lc 12,49; (13) **208.** ***Vida y muerte*:** (1a) *Ev. Tom.* 11,1-2a; (1b) *Ev. Tom.* 111,1-2; (2) *Dial. Salv.* 56-57; (14) **282.** ***Dos y uno*:** (1) *Ev. Tom.* 11,2b; (15) **30.** ***Jesús se revela a Santiago*:** (1) 1 Cor 15,7a; (2) *Ev. Tom.* 12; (3) *Ev. Hebr.* 7; (16) **73.** ***¿Quién es Jesús?*:** (1) *Ev. Tom.* 13; (2a) Mc 8,27-30 = Mt 16,13-20 = Lc 9,18-21; (2b) *Ev. Naz.* 14; (2c) Jn 6,67-69; (17) **283.** ***Ayuno, oración y limosna*:** (1) *Ev. Tom.* 6,1 + 14,1; (18) **19.** ***Lo que entra*:** (1) *Ev. Tom.* 14,3; (2) Mc 7,14-15; (3) Mt 15,10-11; (4a) Hch 10,14b; (4b) Hch 11,8b; (19) **284.** ***Vuestro Padre*:** (1) *Ev. Tom.* 15; (20) **285.** ***El principio y el fin*:** (1) *Ev. Tom.* 18,1-3; (21) **286.** ***Antes de la creación*:** (1) *Ev. Tom.* 19,1; (22) **287.** ***Las piedras y los árboles*:** (1) *Ev. Tom.* 19,2; (23) **288.** ***Los niños en el campo*:** (1) *Ev. Tom.* 21,1-2; (24) **75.** ***La siega*:** (1) *Ev. Tom.* 21,4; (2) Mc 4,26-29; (25) **20.** ***El reino y los niños*:** (1) *Ev. Tom.* 22,1-2; (2) Mc 10,13-16 = Mt 19,13-15 = Lc 18,15-17; (3) Mt 18,3; (4) Jn 3,1-5.9-10; (26) **13.** ***De los dos uno*:** (1a) Gal 3,27-28; (1b) 1 Cor 12,13; (1c) Col 3,10-11; (2) *Ev. Tom.* 22,3-4; (4) *Ev. Eger.* 5b; (4) *2 Clem.* 12,1-6; (27) **289.** ***Pocos son los escogidos*:** (1) *Ev. Tom.* 23; (28) **21.** ***La luz del mundo*:** (1) *Ev. Tom.* 24,1-3 = pap. Oxy. 655, fr. d.1-5; (2) Mt 5,14a; (¿3a?) *Dial. Salv.* 14; (¿3b?) *Dial. Salv.* 34; (4a) Jn 8,12; (4b) Jn 11,9-10; (4c) Jn 12,35-36; (29) **290.** ***Ama a tu hermano*:** (1) *Ev. Tom.* 25; (30) **291.** ***El ayuno y el sábado*:** (1) *Ev. Tom.* 27 = pap. Oxy. 1,4-11; (31) **292.** ***Ebrios, ciegos y vacíos*:** (1) *Ev. Tom.* 28; (32) **293.** ***La carne es pobreza*:** (1) *Ev. Tom.* 29; (33) **77.** ***Dos o tres*:** (1) *Ev. Tom.* 30 = pap. Oxy. 1,23-27; (2) Mt 18,20; (34) **22.** ***El profeta en su tierra*:** (1) *Ev. Tom.* 31 = pap. Oxy. 1,30-35; (2) Mc 6,1-6a = Mt 13,53-58; (3) Lc 4,16-24; (4) Jn 4,44; (35)

78. ***La ciudad en la cima de un monte*:** (1) *Ev. Tom.* 32 = pap. Oxy. 1,36-42; (2) Mt 5,14b; (**36**) **37.** ***Trajes nuevos*:** (1) *Ev. Tom.* 37 = P. Oxy 655, col. i,17-col. ii,1,17; (2) *Dial. Salv.* 49-52; (2b) *Dial. Salv.* 84-85; (3) *Ev. Eger.* 5a; (**37**) **294.** ***Deseos de escuchar*:** (1) *Ev. Tom.* 38,1 = pap. Oxy. 655, col. ii,2-11; (**38**) **83.** ***Me buscaréis, pero ya será tarde*:** (1) *Ev. Tom.* 38,2; (2) Jn 7,34a.36b; (**39**) **38.** ***Serpientes y palomas*:** (1) *Ev. Tom.* 39,2 = pap. Oxy. 655, col. ii,19-23; (2a) Mt 10,16b; (2b) *Ev. Naz.* 7; (3) Ign., *Pol.* 2,2; (**40**) **39.** ***La planta arrancada de raíz*:** (1) *Ev. Tom.* 40; (2) Mt 15,12-13; (3a) Ign., *Tral.* 11,1b; (3b) Ign., *Fil.* 3,1b; (**41**) **295.** ***Sed transeúntes*:** (1) *Ev. Tom.* 42; (**42**) **296.** ***Por mis palabras*:** (1) *Ev. Tom.* 43; (**43**) **297.** ***Caballos y arcos*:** (1) *Ev. Tom.* 47,1; (**44**) **87.** ***Beber vino añejo*:** (1) *Ev. Tom.* 47,3; (2) Lc 5,39; (**45**) **88.** ***Remiendos y odres*:** (1) *Ev. Tom.* 47,4; (2) Mc 2,21-22 = Mt 9,16-17 = Lc 5,36-38; (**46**) **298.** ***La unidad y la montaña*:** (1) *Ev. Tom.* 48; (1b) *Ev. Tom.* 106; (**47**) **299.** ***Solitarios y escogidos*:** (1) *Ev. Tom.* 49; (**48**) **300.** ***Si os preguntan*:** (1) *Ev. Tom.* 50; (**49**) **42.** ***Las Escrituras y Jesús*:** (1) *Ev. Tom.* 52; (2) *Ev. Eger.* 2,1; (3) Jn 5,39-47; (**50**) **301.** ***La verdadera circuncisión*:** (1) *Ev. Tom.* 53; (**51**) **302.** ***Superior al mundo*:** (1a) *Ev. Tom.* 56; (1b) *Ev. Tom.* 80; (**52**) **90.** ***La cizaña*:** (1) *Ev. Tom.* 57; (2) Mt 13,24-30; (**53**) **303.** ***Bienaventurados los que sufren*:** (1) *Ev. Tom.* 58; (**54**) **304.** ***Atended ahora*:** (1) *Ev. Tom.* 59; (**55**) **305.** ***El samaritano y el cordero*:** (1) *Ev. Tom.* 60; (**56**) **306.** ***Jesús y Salomé*:** (1) *Ev. Tom.* 61,2-5; (**57**) **92.** ***Conocer los misterios*:** (1) *Ev. Tom.* 62,1; (2a) *Marcos secreto* f2r10; (2b) Mc 4,10-12 = Mt 13,10-11.13-15 = Lc 8,9-10; (**58**) **93.** ***Sobre el secreto*:** (1) *Ev. Tom.* 62,2; (2) Mt 6,3b; (**59**) **94.** ***El rico hacendado*:** (1) *Ev. Tom.* 63,1; (2) ¿1Q?: Lc 12,16-21; (**60**) **46.** ***Los viñadores*:** (1) *Ev. Tom.* 65; (2) Mc 12,1-9.12 = Mt 21,33-41.43-46 = Lc 20,9-16.19; (3) Herm., *Comp.* 5.2,4-7; (**61**) **47.** ***La piedra que desecharon*:** (1) *Ev. Tom.* 66; (2) Mc 12,10-11 = Mt 21,42 = Lc 20,17-18; (3) *Bern.* 6,4; (**62**) **307.** ***Saberlo todo*:** (1) *Ev. Tom.* 67; (**63**) **308.** ***De vuestro interior*:** (1) *Ev. Tom.* 70; (**64**) **49.** ***El Templo y Jesús*:** (1) *Ev. Tom.* 71; (2a) Mc 14,55-59 = Mt 26,59-61; (2b) Mc 15,29-32a = Mt 27,39-43 = (!) Lc 23,35-37; (2c) Hch 6,11-14; (3) Jn 2,18-22; (**65**) **97.** ***La disputa por la herencia*:** (1) *Ev. Tom.* 72,1-3; (2) Lc 12,13-15; (**66**) **309.** ***La cisterna*:** (1) *Ev. Tom.* 75; (**67**) **209.** ***La cámara del novio*:** (1) *Ev. Tom.* 75; (2) *Dial. Salv.* 50b; (**68**) **98.** ***La perla*:** (1) *Ev. Tom.* 76,1; (2) Mt 13,45-46; (**69**) **310.** ***La luz y el todo*:** (1) *Ev. Tom.* 77,1; (**70**) **311.** ***La piedra y el leño*:** (1) *Ev. Tom.* 77,2 = pap. Oxy. 1,27-30; (**71**) **24.** ***Bendito el vientre*:** (1) *Ev. Tom.* 79,1-2; (2) ¿1Q?: Lc 11,27-28; (¿3?) Jn 13,17; (¿4?) Sant 1,25b; (**72**) **100.** ***Llanto por Jerusalén*:** (1) *Ev. Tom.* 79,3; (2) Lc 23,27-31; (**73**) **312.** ***La riqueza y el poder*:** (1) *Ev. Tom.* 81; (**74**) **313.** ***Cerca del fuego*:** (1) *Ev. Tom.* 82; (**75**) **314.** ***La luz del Padre*:** (1) *Ev. Tom.* 83; (**76**) **315.** ***Las imágenes primordiales*:** (1) *Ev. Tom.* 84; (**77**) **316.** ***La muerte de Adán*:** (1) *Ev. Tom.* 85; (**78**) **317.** ***El cuerpo y el alma*:** (1) *Ev. Tom.* 87; (**79**) **318.** ***Ángeles y profetas*:** (1) *Ev. Tom.* 88; (**80**) **52.** ***El yugo y la carga*:** (1) *Ev. Tom.* 90; (2) Mt 11,28-30; (3) *Dial. Salv.* 65-68; (**81**) **53.** ***Conocer los tiempos*:** (1) *Ev. Tom.* 91; (2) Lc 12,54-56; (¿3?) Mt 16,2-3; (3b?) *Ev. Naz.* 13; (¿4?) Jn 6,30; (**82**) **319.** ***Entonces y ahora*:** (1) *Ev. Tom.* 92,2; (**83**) **54.** ***Los perros y los puercos*:** (1) *Ev. Tom.* 93; (2) Mt 7,6; (3) *Did.* 9,5; (**84**) **320.** ***La vasija vacía*:** (1) *Ev. Tom.* 97; (**85**) **321.** ***El asesino*:** (1) *Ev. Tom.* 98; (**86**) **105.** ***La verdadera familia de Jesús*:** (1) *Ev. Tom.* 99; (2a) Mc 3,19b-21.31-35 = Mt 12,46-50 = Lc 8,19-21; (2b) *2 Clem.* 9,11; (2c) *Ev. Eger.* 5; (**87**) **55.** ***El césar y Dios*:** (1) *Ev. Tom.* 100; (2) *Ev. Eger.* 2,3ac; (3) Mc 12,13-17 = Mt 22,15-22 = Lc 20,20-26; (**88**) **106.** ***Ayuno y bodas*:** (1) *Ev. Tom.* 104; (2) Mc 2,18-20 = Mt 9,14-15 = Lc 5,33-35; (**89**) **322.** ***Hijo de una meretriz*:** (1) *Ev. Tom.* 105; (**90**) **323.** ***De mi boca*:** (1) *Ev. Tom.* 108; (**91**) **108.** ***El tesoro*:** (1) *Ev. Tom.* 109; (2) Mt 13,44; (**92**) **324.** ***Hallar el mundo*:** (1) *Ev. Tom.* 110; (**93**) **325.** ***Encontrarse a sí mismo*:** (1) *Ev. Tom.* 111,3; (**94**) **326.** ***La carne y el alma*:** (1) *Ev. Tom.* 112; (**95**) **327.** ***Pedro y María*:** (1) *Ev. Tom.* 114.

B. Tradición de los dichos específicos contenidos en el *Evangelio Q*, pero no en el *Evangelio de Tomás*

El 63% (64 unidades de un total de 101) del Evangelio Q no tiene paralelos en el *Evangelio de Tomás*.

(1) **137.** ***La advertencia de Juan***: (1) Q^2: Lc 3,7-9a = Mt 3,7-10a; (2) **115** [y **138**]. ***El mensaje de Juan***: (1a) Q^2: Lc 3,15-18 = Mt 3,11-12 = Mt 7,19; (1b) Hch 13,24-25; (1c) Jn 1,24-31; (2) Mc 1,7-8; (3) **116** [y **139**]. ***Jesús es tentado tres veces***: (1a) Q^3: Lc 4,1-13 = Mt 4,1-11; (1b) *Ev. Naz.* 3; (4) **56.** ***Bienaventurados los tristes***: (1) Q^1: Lc 6,21 = Mt 5,4; (2) *Dial. Salv.* 13-14; (3) Jn 16,20.22; (5) **114.** ***Amad a vuestros enemigos***: (1) pap. Oxy. 1224, 2 r i, líneas 1-2a; (2a) Q^1: Lc 6,27-28.35a = Mt 5,43-44; (2b) Pol., *Fil.* 12,3a; (3) *Did.* 1,3ac; (6) **140.** ***La otra mejilla***: (1) Q^1: Lc 6,29 = Mt 5,38-41; (2) *Did.* 1,4b; (7) **117.** ***Sed mejores que los pecadores***: (1a) Q^1: Lc 6,32-35 = Mt 5,45-47; (1b) *2 Clem.* 13,4a [de Lc 6,32]; (2) Ign., *Pol.* 2,1; (3) *Did.* 1,3b; (8) **141.** ***Como vuestro Padre***: (1a) Q^1: Lc 6,36 = Mt 5,48; (1b) Pol., *Fil.* 12,3b; (9) **118.** ***Juicio por juicio***: (1a) Q^1: Lc 6,37a = Mt 7,1-2a; (2a) *1 Clem.* 13,2e; (2b) Pol., *Fil.* 2,3a; (10) **57.** ***Medida por medida***: (1a) Q^1: Lc 6,38bc = Mt 7,2b; (2) Mc 4,24b; (3a) *1 Clem.* 13,2g; (1a/3b) Pol., *Fil.* 2,3d; (11) **58.** ***Discípulo y siervo***: (1) Q^1: Lc 6,40 = Mt 10,24-25; (2) *Dial. Salv.* 53c; (3a) Jn 13,16; (3b) Jn 15,20; (12) **111.** ***La invocación no escuchada***: (1) *Ev. Eger.* 3; (2a) Q^1: Lc 6,46 = Mt 7,21; (2b) *2 Clem.* 4,2; (13) **142.** ***La roca y la arena***: (1) Q^1: Lc 6,47-49 = Mt 7,24-27; (14) **119.** ***Curación de un niño sin estar presente***: (1) Q^2: Lc 7,1-2[3-6a]6b-10 = Mt 8,5-10.13; (2) Jn 4,46b-53; (15) **143.** ***Respuesta a Juan***: (1) Q^2: Lc 7,18-23 = Mt 11,2-6; (16) **144.** ***La sabiduría justificada***: (1) Q^2: Lc 7,31-35 = Mt 11,16-19; (17) **145.** ***Dejad a los muertos***: (1) Q^2: Lc 9,59-60 = Mt 8,21-22; (18) **147.** ***Corderos entre lobos***: (1a) Q^1: Lc 10,3 = Mt 10,16a; (1b) *2 Clem.* 5,2; (19) **148.** ***¡Ay de las ciudades!***: (1) Q^2: Lc 10,12-15 = Mt 11,15.20-24; (20) **10.** ***Recibir al que me envió***: (1) Q^1: Lc 10,16= Mt 10,40; (2) Mc 9,36-37 = Mt 18,2.5 = Lc 9,47-48a; (3) *Did.* 11,4-5; (4a) Jn 5,23b; (4b) Jn 12,44-50; (4c) Jn 13,20; (5) Ign., *Efes.* 6,1; (21) **66.** ***Los sabios y la inteligencia***: (1) 1 Cor 1,19; (2a) Q^2: Lc 10,21 = Mt 11,25-26; (2b) *Ev. Naz.* 9; (22) **120** [y **27**]. ***El Padrenuestro***: (1a) Q^1: Lc 11,(1)2-4 = (!) Mt 6,9-13; (1b) *Ev. Naz.* 5; (1c) Pol., *Fil.* 7,2a; (2) *Did.* 8,2b; (23) **149.** ***Dar cosas buenas***: (1) Q^1: Lc 11,11-13 = Mt 7,9-11; (24) **121.** ***La cuestión de Beelzebul***: (1a) Q^2: Lc 11,14-15.17-18 = Mt 12,22-26; (1b) Mt 9,32-34; (2) Mc 3,22-26; (25) **150.** ***Por el poder de quién***: (1) Q^2: Lc 11,19-20 = Mt 12,27-28; (26) **57.** ***A favor y en contra***: (1) pap. Oxy. 1224, 2 r i, líneas 2b-5; (2) Q^2: Lc 11,23 = Mt 12,30; (3) Mc 9,40 = Lc 9,50b; (27) **151.** ***El regreso del demonio***: (1) Q^2: Lc 11,24-26 = Mt 12,43-45; (28) **122.** ***La señal pedida***: (1a) Q^2: Lc 11,29-30 = Mt 12,38-40; (1b) Mt 16,4a; (1c) *Ev. Naz.* 11; (2a) Mc 8,11-13 = Mt 16,1.4 = Lc 11,16; (29) **152.** ***La condena de los paganos***: (1) Q^2: Lc 11,31-32 = Mt 12,41-42; (30) **123.** ***La luz del cuerpo***: (1) Q^2: Lc 11,34-36 = Mt 6,22-23; (2) *Dial. Salv.* 8 [125,18-126,4]; (31) **153.** ***El diezmo y la justicia***: (1) Q^2: Lc 11,42 = Mt 23,23; (32) **124.** ***Honores y saludos***: (1) Q^2: Lc 11,43 = Mt 23,6b-7a; (2) Mc 12,38-40 = Mt 23,5-7 = Lc 20,45-46; (33) **154.** ***Como sepulcros***: (1) Q^2: Lc 11,44 = Mt 23,27-28; (34) **155.** ***Ayudar con las cargas***: (1) Q^2: Lc 11,45-46 = Mt 23,4; (35) **156.** ***Las tumbas de los profetas***: (1) Q^2: Lc 11,47-48 = Mt 23,29-31; (36) **157.** ***Los enviados de la Sabiduría***: (1a) Q^2: Lc 11,49-51 = Mt 23,34-36; (1b) *Ev. Naz.* 17; (37) **158.** ***A quién debéis temer***: (1a) Q^1: Lc 12,45 = Mt 10,28; (1b) *2 Clem.* 5,4; (38) **159.** ***Dios y los pájaros***: (1) Q^1: Lc 12,6-7 = Mt 10,29-31; (39) **28.** ***Delante de los ángeles***: (1a) Q^2: Lc 12,8-9 = Mt 10,32-33; (1b) *2 Clem.* 3,2 [de Mt 10,32]; (2) Mc 8,38 = Mt 16,27 = Lc 9,26; (3) Ap 3,5; (4) 2 Tm 2,12b; (40) **59.** ***El espíritu sometido a juicio***: (1) Q^2: Lc 12,11-12 = Mt 10,19-20; (2) Mc 13,11 = Mt 10,19-20 = Lc 21,14-15; (3) Jn 14,26; (41) **160.** ***El corazón y el tesoro***: (1) Q^1: Lc 12,34 = Mt 6,21; (42) **161.** ***El dueño y el administrador***: (1) Q^2: Lc 12,42-46 = Mt 24,45-51a;

(43) **162.** ***Antes del juicio***: (1) Q^2: Lc 12,57-59 = Mt 5,25-26; (2) *Did.* 1,5c; (44) **163.** ***La puerta estrecha***: (1) Q^1: Lc 13,23-24 = Mt 7,13-14; (45) **164.** ***La puerta cerrada***: (1) Q^2: Lc 13,25 = Mt 25,1-12; (46) **165.** ***Alejaos de mí***: (1a) Q^2: Lc 13,26-27 = Mt 7,22-23; (¿1b?) 2 *Clem.* 4,5; (¿1c?) *Ev. Naz.* 6; (47) **166 [y 125].** ***Patriarcas y gentiles***: (1) Q^2: Lc 13,28-29 = Mt 8,11-12; (48) **167.** ***Maldición de Jerusalén***: (1) Q^2: Lc 13,34-35 = Mt 23,37-39; (49) **379.** ***Exaltación y humillación***: (1) Q^1: Lc 14,11 = Lc 18,14 = Mt 23,12; (50) **60.** ***Salvar la vida***: (1) Q^1: Lc 17,33 = Mt 10,39; (2) Mc 8,35 = Mt 16,25 = Lc 9,24; (3) Jn 12,25-26; (51) **126.** **Salar la sal**: (1) Q^1: Lc 14,34-35a = Mt 5,13; (2) Mc 9,50a; (52) **168.** ***El reino y la violencia***: (1) Q^2: Lc 16,16 = Mt 11,12-14; (1b) *Ev. Naz.* 8; (53) **169.** ***Ni un solo ápice***: (1) Q^2: Lc 16,17 = Mt 5,18; (54) **15.** ***Contra el divorcio***: (1) 1 Cor 7,10-11; (2) Q^2: Lc 16,18 = Mt 5,31-32; (3) Mc 10,10-12 = Mt 19,9; (4) Herm., *Man.* 4,1-6b.10; (55) **170.** ***¡Ay del escándalo!***: (1) Q^2: Lc 17,1-2 = Mt 18,6-7; (56) **171.** ***Reprender y perdonar***: (1) Q^2: Lc 17,3 = Mt 18,15; (57) **172.** ***El perdón sin límites***: (1a) Q^2: Lc 17,4 = Mt 18,21-22; (1b) *Ev. Naz.* 15ab; (58) **173.** ***La fuerza de la fe***: (1) Q^2: Lc 17,5-6 = Mt 17,20; (59) **174.** ***Así como el rayo***: (1) Q^2: Lc 17,24 = Mt 24,27; (60) **175.** ***Así como Noé***: (1) Q^2: Lc 17,26-27 = Mt 24,37-39a; (61) **176.** ***Así como Lot***: (1) Q^2: Lc 17,28-30 = Mt 24,39b; (62) **177.** ***El cadáver y los buitres***: (1) Q^2: Lc 17,37 = Mt 24,28; (63) **178.** ***Parábola de las minas***: (1a) Q^2: Lc 19,(11)12-24.27 = Mt 25,14-28.30; (1b) *Ev. Naz.* 18; (64) **179.** ***Los doce tronos***: (1) Q^2: Lc 22,28-30 = Mt 19,28.

Apéndice 3

Evangelio de Tomás, Evangelio Q y Marcos

Este Apéndice se basa en Crossan 2000, Apéndice I B, pero véanse los cambios indicados anteriormente en la Nota preliminar del Apéndice 1.

A. Tradición de los dichos comunes al *Evangelio de Tomás*, al *Evangelio Q* y a Marcos

El 30% (11 unidades de un total de 37) de lo que es común al *Evangelio de Tomás* y al *Evangelio Q* tiene paralelos en Marcos.

(1) **4. *Pedid, buscad, llamad*:** (1a) *Ev. Tom.* 2 = pap. Oxy. 654,5-9; (1b) *Ev. Tom.* 92,1; (1c) *Ev. Tom.* 94; (2) *Ev. Hebr.* 4ab; (3) Q^1: Lc 11,9-10 = Mt 7,7-8; (4) Mc 11,24 = Mt 21,22; (5a) *Dial. Salv.* 9-12; (5b) *Dial. Salv.* 20d; (5c) *Dial. Salv.* 79-80; (6a) Jn 14,13-14; (6b) Jn 15,7; (6c) Jn 15,16; (6d) Jn 16,23-24; (6e) Jn 16,26; (2) **8. *Cuándo y dónde*:** (1a) *Ev. Tom.* 3,1-3 = pap. Oxy. 654,9-16; (1b) *Ev. Tom.* 51; (1c) *Ev. Tom.* 113; (2) Q^2: Lc 17,23 = Mt 24,26; (3) Mc 13,21-23 = Mt 24,23-25; (¿4?) *Dial. Salv.* 16; (5) Lc 17,20-21; (3) **32. *Lo oculto será descubierto*:** (1a) *Ev. Tom.* 5,2 = pap. Oxy. 654,29-30; (1b) *Ev. Tom.* 6,5-6 = pap. Oxy. 654,38-40; (2) Q^1: Lc 12,2 = Mt 10,26; (3) Mc 4,22 = Lc 8,17; (4) **1. *La misión y el mensaje*:** (1a) 1 Cor 9,14; (1b) 1 Cor 10,27; (2) *Ev. Tom.* 14,4; (3) Q^1: Lc 10,(1).4-11 = Mt 10,7.10b.12-14; (4) Mc 6,7-13 = Mt 10,1.8-10a.11 = Lc 9,1-6; (5) *Dial. Salv.* 53b[139,9-10]; (6) *Did.* 11,(3)4-12; (7) 1 Tm 5,18b; (5) **35. *El grano de mostaza*:** (1) *Ev. Tom.* 20; (2) Q^1: Lc 13,18-19 = Mt 13,31-32; Mc 4,30-32 = Mt 13,31-32; (6) **36. *La lámpara y el celemín*:** (1) *Ev. Tom.* 33,2; (2) Q^2: Lc 11,33 = Mt 5,15; (3) Mc 4,21 = Lc 8,16; (7) **81. *La casa del fuerte*:** (1) *Ev. Tom.* 35; (2) Q^2: Lc 11,21-22 (= Mt 12,29); (3) Mc 3,27 = Mt 12,29 (= Lc 11,21-22); (8) **40. *Tener y recibir*:** (1) *Ev. Tom.* 41; (2) Q^2: Lc 19,26 = Mt 25,29; (3) Mc 4,25 = Mt 13,12 = Lc 8,18b; (9) **23. *Todos los pecados serán perdonados*:** (1) *Ev. Tom.* 44; (2) Q^2: Lc 12,10 = Mt 12,32; (3) Mc 3,28-30 = Mt 12,31; (4) *Did.* 11,7; (10) **44. *Tome su cruz*:** (1) *Ev. Tom.* 55,2b; (2) Q^1: Lc 14,27 = Mt 10,38; (3) Mc 8,34 = Mt 16,24 = Lc 9,23; (11) **51. *Salida al desierto*:** (1) *Ev. Tom.* 78; (2) Q^2: Lc 7,24-27 = Mt 11,7-10; (3) Mc 1,2-3 = Mt 3,3 = Lc 3,4-6 = (?) Jn 1,19-23.

B. Tradición de los dichos comunes al *Evangelio de Tomás* y a Marcos, pero ausentes del *Evangelio Q*

El 17% (16 unidades de un total de 95) de lo que es específico del *Evangelio de Tomás* tiene paralelos en Marcos.

(1) **31. *Los primeros y los últimos*:** (1) *Ev. Tom.* 4,2-3 = pap. Oxy. 654,25-27; (2) Mc 10,31 = Mt 19,30; (3) Mt 20,16; (4) Lc 13,30; (2) **9. *Quien tenga oídos*:** (1a) *Ev. Tom.* 8,4; (1b) *Ev. Tom.* 21,10; (1c) *Ev. Tom.* 24,2; (1d) *Ev. Tom.* 63,4; (1e) *Ev. Tom.* 65,8; (1f) *Ev. Tom.* 96,3; (2a) Mc 4,9 = Mt 13,9 = Lc 8,8b; (2b) Mc 4,23 = Mt 13,43b; (3) Mt 11,15; (4) Lc 14,35b; (5) Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9; (3) **34. *El sembrador*:** (1) *Ev. Tom.* 9; (2) Mc

4,3-8 = Mt 13,3b-8 = Lc 8,5-8a; (3) *1 Clem.* 24,5; (4) **73.** ***¿Quién es Jesús?***: (1) *Ev. Tom.* 13; (2a) Mc 8,27-30 = Mt 16,13-20 = Lc 9,18-21; (2b) *Ev. Naz.* 14; (2c) Jn 6,67-69; (5) **19.** ***Lo que entra***: (1) *Ev. Tom.* 14,5; (2) Mc 7,14-15; (3) Mt 15,10-11; (4a) Hch 10,14b; (4b) Hch 11,8b; (6) **75.** ***La siega***: (1) *Ev. Tom.* 21,8-9; (2) Mc 4,26-29; (7) **20.** ***El reino y los niños***: (1) *Ev. Tom.* 22,1-2; (2) Mc 10,13-16 = Mt 19,13-15 = Lc 18,15-17; (3) Mt 18,3; (4) Jn 3,1-5.9-10; (8) **22.** ***El profeta y su tierra***: (1) *Ev. Tom.* 31 = pap. Oxy. 1,30-35; (2) Mc 6,1-6a = Mt 13,53-58; (3) Lc 4,16-24; (4) Jn 4,44; (9) **88.** ***Remiendos y odres***: (1) *Ev. Tom.* 47,4-5; (2) Mc 2,21-22 = Mt 9,16-17 = Lc 5,36-38; (10) **92.** ***Conocer los misterios***: (1) *Ev. Tom.* 62,1; (2a) *Marcos secreto* f2r10; (2b) Mc 4,10-12 = Mt 13,10-11.13-15 = Lc 8,9-10; (11) **46.** ***Los viñadores***: (1) *Ev. Tom.* 65,1-7; (2) Mc 12,1-9.12 = Mt 21,33-41.43-46 = Lc 20,9-16.19; (3) Herm., *Comp.* 5.2,4-7; (12) **47.** ***La piedra que rechazaron***: (1) *Ev. Tom.* 66; (2) Mc 12,10-11 = Mt 21,42 = Lc 20,17-18; (3) *Bern.* 6,4; (13) **49.** ***El Templo y Jesús***: (1) *Ev. Tom.* 71; (2a) Mc 14,55-59 = Mt 26,59-61; (2b) Mc 15,29-32a = Mt 27,39-43 = (!) Lc 23,35-37; (2c) Hch 6,11-14; (3) Jn 2,18-22; (14) **105.** ***La verdadera familia de Jesús***: (1) *Ev. Tom.* 99; (2a) Mc 3,19b-21.31-35 = Mt 12,46-50 = Lc 8,19-21; (2b) *2 Clem.* 9,11; (2c) *Ev. Eb.* 5; (15) **55.** ***El césar y Dios***: (1) *Ev. Tom.* 100; (2) *Ev. Eger.* 2,3ac; (3) Mc 12,13-17 = Mt 22,15-22 = Lc 20,20-26; (16) **106.** ***Ayuno y bodas***: (1) *Ev. Tom.* 104; (2) Mc 2,18-20 = Mt 9,14-15 = Lc 5,33-35.

C. Tradición de los dichos comunes al *Evangelio Q* y a Marcos, pero ausentes del *Evangelio de Tomás*

El 19% (12 unidades de un total de 64) de lo que es específico del *Evangelio Q* tiene paralelos en Marcos.

(1) **115 [y 138].** ***El mensaje de Juan***: (1a) Q^2: Lc 3,15-18 = Mt 3,11-12 = Mt 7,19; (1b) Hch 13,24-25; (1c) Jn 1,24-31; (2) Mc 1,7-8; (2) **57.** ***Medida por medida***: (1a) Q^1: Lc 6,38bc = Mt 7,2b; (2) Mc 4,24b; (3a) *1 Clem.* 13,2g; (1a/3b) Pol., *Fil.* 2,3d; (3) **10.** ***Recibir al que me envió***: (1) Q^1: Lc 10,16= Mt 10,40; (2) Mc 9,36-37 = Mt 18,2.5 = Lc 9,47-48a; (3) *Did.* 11,4-5; (4a) Jn 5,23b; (4b) Jn 12,44-50; (4c) Jn 13,20; (5) Ign., *Efes.* 6,1; (4) **121.** ***La cuestión de Beelzebul***: (1a) Q^2: Lc 11,14-15.17-18 = Mt 12,22-26; (1b) Mt 9,32-34; (2) Mc 3,22-26; (5) **57.** ***A favor y en contra***: (1) pap. Oxy. 1224, 2 r i, líneas 2b-5; (2) Q^2: Lc 11,23 = Mt 12,30; (3) Mc 9,40 = Lc 9,50b; (6) **122.** ***La señal pedida***: (1a) Q^2: Lc 11,29-30 = Mt 12,38-40; (1b) Mt 16,4a; (1c) *Ev. Naz.* 11; (2a) Mc 8,11-13 = Mt 16,1.4 = Lc 11,16; (7) **124.** ***Honores y saludos***: (1) Q^2: Lc 11,43 = Mt 23,6b-7a; (2) Mc 12,38-40 = Mt 23,5-7 = Lc 20,45-46; (8) **28.** ***Delante de los ángeles***: (1a) Q^2: Lc 12,8-9 = Mt 10,32-33; (1b) *2 Clem.* 3,2 [de Mt 10,32]; (2) Mc 8,38 = Mt 16,27 = Lc 9,26; (3) Ap 3,5; (4) 2 Tm 2,12b; (9) **59** ***El espíritu sometido a juicio***: (1) Q^2: Lc 12,11-12 = Mt 10,19-20; (2) Mc 13,11 = Mt 10,19-20 = Lc 21,14-15; (3) Jn 14,26; (10) **60.** ***Salvar la vida***: (1) Q^1: Lc 17,33 = Mt 10,39; (2) Mc 8,35 = Mt 16,25 = Lc 9,24; (3) Jn 12,25-26; (11) **126.** ***Salar la sal***: (1) Q^1: Lc 14,34-35a = Mt 5,13; (2) Mc 9,50a; (12) **15.** ***Contra el divorcio***: (1) 1 Cor 7,10-11; (2) Q^2: Lc 16,18 = Mt 5,31-32; (3) Mc 10,10-12 = Mt 19,9; (4) Herm., *Man.* 4,1-6b.10.

Apéndice 4

Evangelio de Tomás y algunas otras fuentes

Este Apéndice se basa en Crossan 2000, Apéndice I B, pero véanse los cambios indicados anteriormente en la Nota preliminar del Apéndice 1.

A. Tradición de los dichos comunes al *Evangelio de Tomás* y a Mateo especial

El 12% (16 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomás* tiene paralelos en Mateo especial.

(1) **31. *Los primeros y los últimos*:** (1) *Ev. Tom.* 4,2-3 = pap. Oxy. 654,25-27; (2) Mc 10,31 = Mt 19,30; (3) Mt 20,16; (4) Lc 13,30; (2) **71. *La red*:** (1) *Ev. Tom.* 8,1-3; (2) Mt 13,47-48; (3) **9. *Quien tenga oídos*:** (1a) *Ev. Tom.* 8,4; (1b) *Ev. Tom.* 21,10; (1c) *Ev. Tom.* 24,2; (1d) *Ev. Tom.* 63,4; (1e) *Ev. Tom.* 65,8; (1f) *Ev. Tom.* 96,3; (2a) Mc 4,9 = Mt 13,9 = Lc 8,8b; (2b) Mc 4,23 = Mt 13,43b; (3) Mt 11,15; (4) Lc 14,35b; (5) Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9; (4) **20. *El reino y los niños*:** (1) *Ev. Tom.* 22,1-2; (2) Mc 10,13-16 = Mt 19,13-15 = Lc 18,15-17; (3) Mt 18,3; (4) Jn 3,1-5.9-10; (5) **21. *La luz del mundo*:** (1) *Ev. Tom.* 24,1+3 = pap. Oxy. 655, fr. d.1-5; (2) Mt 5,14a; (¿3a?) *Dial. Salv.* 14; (¿3b?) *Dial. Salv.* 34; (4a) Jn 8,12; (4b) Jn 11,9-10; (4c) Jn 12,35-36; (6) **77. *Dos o tres*:** (1) *Ev. Tom.* 30 = pap. Oxy. 1,23-27; (2) Mt 18,20; (7) **78. *La ciudad en lo alto de un monte*:** (1) *Ev. Tom.* 32 = pap. Oxy. 1,36-41; (2) Mt 5,14b; (8) **38. *Serpientes y palomas*:** (1) *Ev. Tom.* 39,3 = pap. Oxy. 655, col. ii,19-23; (2a) Mt 10,16b; (2b) *Ev. Naz.* 7; (3) Ign., *Pol.* 2,2; (9) **39. *La planta arrancada de raíz*:** (1) *Ev. Tom.* 40; (2) Mt 15,12-13; (3a) Ign., *Tral.* 11,1b; (3b) Ign., *Fil.* 3,1b; (10) **41. *Árboles y corazones*:** (1) *Ev. Tom.* 45; (2a) Q^1: Lc 6,43-45 = Mt 7,16-20; (2b) Mt 12,33-35; (3) Ign., *Efes.* 14,2b; (11) **90. *La cizaña*:** (1) *Ev. Tom.* 57; (2) Mt 13,24-30; (12) **93. *Sobre el secreto*:** (1) *Ev. Tom.* 62,2; (2) Mt 6,3b; (13) **98. *La perla*:** (1) *Ev. Tom.* 76,1-2; (2) Mt 13,45-46; (14) **52. *El yugo y la carga*:** (1) *Ev. Tom.* 90; (2) Mt 11,28-30; (3) *Dial. Salv.* 65-68; (15) **54. *Los perros y los puercos*:** (1) *Ev. Tom.* 93; (2) Mt 7,6; (3) *Did.* 9,5; (16) **108. *El tesoro*:** (1) *Ev. Tom.* 109; (2) Mt 13,44.

No he incluido **53. *Conocer los tiempos*:** (1) *Ev. Tom.* 91; (2) Lc 12,54-56; (¿3a?) Mt 16,2-3; (¿3b?) *Ev. Naz.* 13; (¿4?) Jn 6,30.

B. Tradición de los dichos comunes al *Evangelio de Tomás* y a Lucas especial

El 8% (10 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomás* tiene paralelos en Lucas especial.

(1) **31. *Los primeros y los últimos*:** (1) *Ev. Tom.* 4,2-3 = pap. Oxy. 654,25-27; (2) Mc 10,31 = Mt 19,30; (3) Mt 20,16; (4) Lc 13,30; (2) **9. *Quien tenga oídos*:** (1a) *Ev. Tom.* 8,4; (1b) *Ev. Tom.* 21,10; (1c) *Ev. Tom.* 24,2; (1d) *Ev. Tom.* 63,4; (1e) *Ev. Tom.* 65,8; (1f) *Ev. Tom.* 96,3; (2a) Mc 4,9 = Mt 13,9 = Lc 8,8b; (2b) Mc 4,23 = Mt 13,43b; (3) Mt 11,15; (4) Lc 14,35b; (5) Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9; (3) **72. *Fuego sobre la tierra*:** (1) *Ev. Tom.* 10; (2) Lc 12,49; (4) **22. *El profeta en su tierra*:** (1) *Ev. Tom.* 31 = pap. Oxy. 1,30-35; (2) Mc 6,1-6a = Mt 13,53-58; (3) Lc 4,16-24; (4) Jn 4,44; (5) **87. *Beber vino añejo*:** (1) *Ev. Tom.*

47,3; (2) Lc 5,39; (6) **94.** ***El rico hacendado***: (1) *Ev. Tom.* 63,1-3; (2) Lc 12,16-21; (7) **97.** ***La disputa por la herencia***: (1) *Ev. Tom.* 72; (2) Lc 12,13-15; (8) **24.** ***Bendito el vientre***: (1) *Ev. Tom.* 79,1-2; (2) Lc 11,27-28 [¿Q^1?]; (¿3?) Jn 13,17; (¿4?) Sant 1,25b; (9) **100.** ***Llanto por Jerusalén***: (1) *Ev. Tom.* 79,3; (2) Lc 23,27-31; (10) **53.** ***Conocer los tiempos***: (1) *Ev. Tom.* 91; (2) Lc 12,54-56; (¿3a?) Mt 16,2-3; (¿3b?) *Ev. Naz.* 13; (¿4?) Jn 6,30.

C. Tradición de los dichos comunes al *Evangelio de Tomás* y a Juan

El 9% (12 unidades de un total de 132) del *Evangelio de Tomás* tiene paralelos en Juan.

(1) **205.** ***No gustará la muerte***: (1) *Ev. Tom.* 1 = pap. Oxy. 654,3-5; (2) Jn 8,51-52; (2) **4.** ***Pedid, buscad, llamad***: (1a) *Ev. Tom.* 2 = pap. Oxy. 654,5-9; (1b) *Ev. Tom.* 92,1; (1c) *Ev. Tom.* 94; (2) *Ev. Hebr.* 4ab; (3) Q^1: Lc 11,9-10 = Mt 7,7-8; (4) Mc 11,24 = Mt 21,22; (5a) *Dial. Salv.* 9-12; (5b) *Dial. Salv.* 20d; (5c) *Dial. Salv.* 79-80; (6a) Jn 14,13-14; (6b) Jn 15,7; (6c) Jn 15,16; (6d) Jn 16,23-24; (6e) Jn 16,26; (3) **20.** ***El reino y los niños***: (1) *Ev. Tom.* 22,1-2; (2) Mc 10,13-16 = Mt 19,13-15 = Lc 18,15-17; (3) Mt 18,3; (4) Jn 3,1-5.9-10; (4) **21.** ***La luz del mundo***: (1) *Ev. Tom.* 24,1+3 = pap. Oxy. 655, fr. d.1-5; (2) Mt 5,14a; (¿3a?) *Dial. Salv.* 14; (¿3b?) *Dial. Salv.* 34; (4a) Jn 8,12; (4b) Jn 11,9-10; (4c) Jn 12,35-36; (5) **22.** ***El profeta en su tierra***: (1) *Ev. Tom.* 31 = pap. Oxy. 1,30-35; (2) Mc 6,1-6a = Mt 13,53-58; (3) Lc 4,16-24; (4) Jn 4,44; (6) **83.** ***Me buscaréis, pero ya será tarde***: (1) *Ev. Tom.* 38,2; (2) Jn 7,34a.36b; (7) **42.** ***Las escrituras y Jesús***: (1) *Ev. Tom.* 52; (2) *Ev. Eger.* 2,1; (3) Jn 5,39-47; (8) **45.** ***Padre e Hijo***: (1) *Ev. Tom.* 61,4; (2) Q^2: Lc 10,22 = Mt 11,27; (3a) Jn 3,35b; (3b) Jn 13,3a; (9) **49.** ***El Templo y Jesús***: (1) *Ev. Tom.* 71; (2a) Mc 14,55-59 = Mt 26,59-61; (2b) Mc 15,29-32a = Mt 27,39-43 = (!) Lc 23,35-37; (2c) Hch 6,11-14; (3) Jn 2,18-22; (10) **50.** ***La mies es mucha***: (1) *Ev. Tom.* 73; (2) Q^1: Lc 10,2 = Mt 9,37-38; (3) Jn 4,35; (11) **24.** ***Bendito el vientre***: (1) *Ev. Tom.* 79,1-2; (2) Lc 11,27-28 [¿Q^1?]; (¿3?) Jn 13,17; (¿4?) Sant 1,25b; (12) **53.** ***Conocer los tiempos***: (1) *Ev. Tom.* 91; (2) Lc 12,54-56; (¿3a?) Mt 16,2-3; (¿3b?) *Ev. Naz.* 13; (¿4?) Jn 6,30.

Apéndice 5

Múltiples versiones de dichos del *Evangelio de Tomás*

Hay 8 casos que suponen 18, o tal vez 19, unidades de un total de 132 (14%). Nótese que en todos los casos, excepto #6, hay también paralelos en el *Evangelio Q*.

(1) **4. *Pedid, buscad, llamad*:** (1a) *Ev. Tom.* 2 = pap. Oxy. 654,5-9; (1b) *Ev. Tom.* 92,1; (1c) *Ev. Tom.* 94; (2) *Ev. Hebr.* 4ab; (3) Q^1: Lc 11,9-10 = Mt 7,7-8; (4) Mc 11,24 = Mt 21,22; (5a) *Dial. Salv.* 9-12; (5b) *Dial. Salv.* 20d; (5c) *Dial. Salv.* 79-80; (6a) Jn 14,13-14; (6b) Jn 15,7; (6c) Jn 15,16; (6d) Jn 16,23-24; (6e) Jn 16,26; (2) **8. *Cuándo y dónde*:** (1a) *Ev. Tom.* 3,1-3 = pap. Oxy. 654,9-16; (1b) *Ev. Tom.* 51; (1c) *Ev. Tom.* 113; (2) Q^2: Lc 17,23 = Mt 24,26; (3) Mc 13,21-23 = Mt 24,23-25; (¿4?) *Dial. Salv.* 16; (5) Lc 17,20-21; pero véase también (¿como 1d?); **285. *El principio y el fin*:** (1) *Ev. Tom.* 18,1-3; (3) **32. *Lo oculto será descubierto*:** (1a) *Ev. Tom.* 5,2 = pap. Oxy. 654,29-30; (1b) *Ev. Tom.* 6,5-6 = pap. Oxy. 654,38-39; (2) Q^1: Lc 12,2 = Mt 10,26; (3) Mc 4,22 = Lc 8,17; (4) **12. *Conocer el peligro*:** (1a) 1 Tes 5,2; (1b) 2 Pe 3,10; (2a) *Ev. Tom.* 21,5-7; (2b) *Ev. Tom.* 103; (3) Q^2: Lc 12,39-40 = Mt 24,43-44; (4a) Ap 3,3b; (4b) Ap 16,15a; (5) **84. *Estorbar a los demás*:** (1a) *Ev. Tom.* 39,1-2 = pap. Oxy. 655, col. ii,11-19; (1b) *Ev. Tom.* 102; (2) Q^2: Lc 11,52 = Mt 23,13; (6) **298. *La unidad y la montaña*:** (1) *Ev. Tom.* 48; (1b) *Ev. Tom.* 106; (7) **89. *Odiar a la familia*:** (1a) *Ev. Tom.* 55,1-2a; (1b) *Ev. Tom.* 101; (2) Q^1: Lc 14,25-26 = Mt 10,37; (8) **48. *Bienaventurados los perseguidos*:** (1a) *Ev. Tom.* 68; (1b) *Ev. Tom.* 69,1; (2a) Q^1: Lc 6,22-23 = Mt 5,11-12 [excepto para 6,23c = 5,12c]; (2b) Mt 5,10; (2c) Pol., *Fil.* 2,3f; (3a) 1 Pe 3,14a; (3b) 1 Pe 4,14.

Apéndice 6

Dichos sobre el reino

Las estadísticas siguientes pretenden ser tan seguras como resulte posible. Por lo que se refiere al *Evangelio Q* y la Tradición de los dichos comunes, el reino tiene que estar presente en las *dos* versiones conservadas para ser incluido. Por tanto, en esos casos pudo haber originalmente más ocurrencias de las que podemos contar ahora. Pero aquí están, al menos, los casos más seguros.

(1) *Evangelio de Tomas*. El «reino de los cielos» se encuentra 3 veces: (1) 20,1; (2) 54; (3) 114,3. El «reino del Padre» se encuentra 7 veces: (4) 57,1; (5) 76,1; (6) 96,1; (7) 97,1; (8) 98,1; (9) 99,3; (10) 113,4. El «reino», sin ninguna especificación, se encuentra 7 veces: (11) 3,1.3; (12) 22,1.3.7; (13) 27,1; (14) 46,1; (15) 107,1; (16) 109,1; (17) 113,1. Las repeticiones dentro del mismo dicho (3,1.3; 22,1.3.7) se cuentan como un solo ejemplo, lo que da 17 casos en un total de 132 dichos, o cerca del 13%.

(2) *Evangelio Q*. El «reino», ordinariamente como el «reino de Dios» en Lucas y el «reino de los cielos» en Mateo, se encuentra como sigue: (1) Lc 6,20b = Mt 5,3; (2) Lc 7,28 = Mt 11,11; (3) Lc 10,9.11 = Mt 10,7; (4) Lc 11,2 = Mt 6,10; (5) Lc 11,20 = Mt 12,28; (6) Lc 12,31 = Mt 6,33; (7) Lc 13,18 = Mt 13,31; (8) Lc 13,20 = Mt 13,33; (9) Lc 13,28.29 = Mt 8,11.12; (10) Lc 16,16= Mt 11,12. Las repeticiones dentro del mismo dicho (Q 10,9.11 y 13,28.29) se cuentan como un solo ejemplo, lo que da 17 casos en un total de 101 dichos, o cerca del 10%.

(3) Tradición de los dichos comunes. El «reino» se encuentra 4 veces: (1) *El grano de mostaza* en *Ev. Tom.* 20 = Q 13,18-19 o Lc 13,18-19 = Mt 13,31-32; (2) *Mas grande que Juan* en *Ev. Tom* 46 = Q 7,28 o Lc 7,28 = Mt 11,11; (3) *Bienaventurados los pobres* en *Ev. Tom* 54 = Q 6,20 o Lc 6,20 = Mt 5,3; (4) *La levadura* en *Ev. Tom* 96,1-2 = Q 13,20-21 o Lc 13,20-21 = Mt 13,33, lo que da 4 casos en un total de 37 dichos, o cerca del 11%.

Apéndice 7

La independencia sinóptica de *Did.* 1,3b-2,1

En el Apéndice I de *El Jesús de la historia* inventarié *Did.* 1,3b-2,1 como dependiente de una versión unificada de Mateo y Lucas (Layton). Ahora sostengo su completa independencia sinóptica. Esto cambia el testimonio independiente múltiple de los cinco dichos siguientes de aquella sección de la *Didajé* en mi inventario anterior:

(1) **114.** ***Amad a vuestros enemigos***: (1) pap. Oxy. 1224, 2 r i, líneas 1-2a; (2a) Q^1: Lc 6,27-28.35a = Mt 5,43-44; (2b) Pol., *Fil.* 12,3a; (3) *Did.* 1,3ac; (2) **117.** ***Sed mejores que los pecadores***: (1a) Q^1: Lc 6,32-35 = Mt 5,45-47; (1b) 2 *Clem.* 13,4a [de Lc 6,32]; (2) Ign., *Pol.* 2,1; (3) *Did.* 1,3b; (3) **140.** ***La otra mejilla***: (1) Q^1: Lc 6,29 = Mt 5,38-41; (2) *Did.* 1,4b; (4) **103.** ***Dar sin esperar recompensa***: (1) *Ev. Tom.* 95; (2) Q^1: Lc 6,30 = Mt 5,42; (3) *Did.* 1,4c.5a; (5) **162.** ***Antes del juicio***: (1) Q^2: Lc 12,57-59 = Mt 5,25-26; (2) *Did.* 1,5c.